Reprints Einaudi 70

Copyright © 1958 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Prima edizione nei «Classici della filosofia», n. 3, 1958
Ristampa della prima edizione, 1967

Prima edizione nei «Reprints», 1976

I PRESOCRATICI

Frammenti e testimonianze

I.

LA FILOSOFIA IONICA - PITAGORA E L'ANTICO PITAGORISMO
SENOFANE - ERACLITO - LA FILOSOFIA ELEATICA

Introduzione, traduzione e note di Angelo Pasquinelli

GIULIO EINAUDI EDITORE

90
SIM
6525

INTRODUZIONE

« ... ché questa disposizione, la meraviglia, è propria della natura del filosofo. E la filosofia non si origina altro che dallo stupore... »

PLATONE, *Teeteto*, 155 d.

I.

La presente traduzione vuol essere un invito ad una nuova lettura dei frammenti dei presocratici e delle testimonianze sul loro pensiero e la loro epoca, offrendo ad un piú vasto pubblico la possibilità di accostarsi direttamente al testo e di ascoltare e di intendere la parola e l'esperienza dei primi filosofi del mondo occidentale: già l'ordinamento del libro mostra che il suo intento principale è appunto la lettura, e le note ne sono un complemento e un risultato.

Sembrerebbe che con tutta la sua educazione storica il lettore moderno dovesse trovarsi di fronte a un testo qualsiasi piú a suo agio che nel passato, entrare con esso in un rapporto piú stretto e piú concreto — anche se meno immediato — per la rete sottile e complessa di relazioni in cui sa porlo. Ma, fatta qualche eccezione, il modo solito di leggere i filosofi presocratici è quello di intenderli unicamente in funzione di quel che è stato e di quello che sarà nella storia del pensiero umano. Essi vengono visti cioè attraverso gli schemi dell'« è già in... » e del « non è ancora... », schemi convalidati ormai dal presunto intento scientifico di salvaguardarsi, con una piú completa e rigorosa articolazione storica, dall'arbitrarietà dell'interpretazione puramente fantastica e individuale. Chi legge le testimonianze delle antiche cosmogonie ioniche o pitagoriche ha sempre presente alla mente l'altro termine di paragone, lo stato piú o meno attuale della scienza della natura; il mondo di Anassimandro o di Parmenide si rivela un termine limite tra la speculazione precedente e quella seguente, fino ai giorni nostri. Anassimandro in funzione delle rappresentazioni mitiche o della fisica di Newton. Parmenide in funzione della logica arcaica o della logica dei distinti. Invece della lettura, della

ricerca, abbiamo un atteggiamento quasi di difesa di fronte al testo, come se vedendolo soltanto come una componente di varie forze gli venisse tolto quel che di aggressivo e di definitivo la parola scritta racchiude in sé. E tale atteggiamento di difesa sembra particolarmente efficace nel caso dei presocratici, che trasferiti in un sistema di relazioni e di riferimenti, considerati unicamente da un punto di vista funzionale, acquistano certo il valore di indispensabili premesse storiche, antenati e fondatori del pensiero, ma finiscono con l'essere irrimediabilmente perduti, morti, per noi. In questo modo sfugge evidentemente l'intenzione prima di un serio scritto filosofico, quella di dare al problema dell'essere e dell'esistenza una soluzione assolutamente valida, che prescinde da qualsiasi altro riferimento se non al problema nella sua nudità; intenzione che è addirittura allo stato puro in tempi in cui il filosofare non è ancora un'occupazione specializzata, tecnica. Se ciò che dice Parmenide è valido solo come un risultato parziale e come premessa, la sua soluzione non ci preoccupa più, è eliminata come tale (e possiamo fare anche a meno di intenderla). Così una lettura che dovrebbe badare solo allo spirito si contenta e si pasce solo della lettera.

Abituato a vedere attraverso una certa prospettiva storica ogni elemento della propria cultura, il lettore moderno trasferisce spontaneamente tale impostazione anche sulla cultura antica, una cultura eminentemente non « storica », sfasando così ogni rapporto concretamente determinabile, travedendone il valore e — quello che più importa — precludendosi l'accesso al mondo filosofico degli antichi. E non si pretende con questo che il tipo ideale del lettore sia un lettore « smemorato », che si accosti al testo senza portare con sé la sua esperienza d'uomo e di studioso; solo essa deve servirgli a scoprire e non a soffocare e a impoverire la parola del passato. È chiaro che per leggere un testo bisogna porci in grado di intenderne la lingua, di evocare in noi quelle rappresentazioni che l'autore voleva suscitare nel suo pubblico, si deve costruirvi intorno quel tessuto connettivo di nessi e di rapporti immediatamente presenti al lettore dell'epoca, vederlo insomma contro uno sfondo che ne faccia risaltare i contorni e le sfumature. E naturalmente questo proiettare il testo sullo sfondo di una

cultura e di una società significa anche considerarlo un aspetto e un fenomeno di quelle, che rende possibile determinarne le intenzioni e le linee di forza. Cosicché si potrà parlare di una cultura greca, della storia della logica greca, seguire passo per passo il riaffiorare di certi motivi e di certe tendenze fondamentali nella metafisica dei Greci e così via. Ma il testo, e specialmente un testo filosofico, rimane sempre qualcosa di puntuale, di fisso, qualcosa che è stato una volta, la cristallizzazione di un'esperienza, di una ricerca, una « soluzione », provvisoria, momentanea, o definitiva. Ed è il rapporto col testo sotto questo aspetto che manca al lettore moderno: ne è impedito da un lato dalla tendenza a costringerlo e incasellarlo, con altri, su di una linea di sviluppo preconcetta, che ne svisa il significato, dall'altro dall'incapacità di ascoltarne una buona volta la voce, di riviverlo, di farlo proprio.

I primi filosofi del VI secolo sono quelli che più hanno sofferto degli schemi con cui si cerca di supplire ad una più esatta e più concreta conoscenza storica dell'ambiente e dell'epoca. Posti all'inizio della vera e propria speculazione greca, stanno da un lato a contatto con tutta la cultura mitologica, cosmogonica e cosmologica precedente e dall'altro preludono a tutta la storia della scienza greca e moderna, senza contare poi i rapporti con le culture non greche. Con queste premesse — la strada è già segnata, dal mythos *al* logos *purificatore — si è voluto vedere in quei primi filosofi i rappresentanti di un razionalistico illuminismo ionico, che in polemica contro la mitologia tradizionale pone le basi scientifiche dello studio dei fenomeni naturali, liberandoli dalle incrostazioni delle interpretazioni religiose. Ora questa prospettiva interpretativa ha evidentemente del vero, ma trascura completamente, una volta gettata l'armatura della costruzione, i reali rapporti interni del mondo che vuol ricostruire. Il mito — e in esso comprese le cosmogonie — anziché spiegazione razionale o simbolica di un certo fenomeno, era la traduzione di una realtà in un'altra realtà, quella del « racconto ». Al dato che risvegliava la curiosità di sapere che cos'era e come avveniva si sostituiva una « storia », un altro mondo retto da leggi proprie e irriducibile a quelle della natura, ma che tuttavia doveva rendere accessibile l'oscura concatenazione e la dipendenza da misteriose essenze. Lo stupore pro-*

vocato dal fenomeno veniva trasferito e risolto in quello suscitato dalla narrazione mitologica. Di fronte a quest'atteggiamento, che è espressione di tutto un mondo, la filosofia ionica prende effettivamente una via diversa, foggia altri mezzi di lettura del mondo, ma sarebbero incomprensibili le sue parole, assurde anzi, se interpretate come una reazione in senso intellettualistico di difesa della libertà del pensiero e della ricerca. Un « illuminismo » presuppone sempre una costrizione ben maggiore di quella che poteva rappresentare una mitologia tradizionale con le sue fantastiche interpretazioni dei fenomeni (una mitologia, per così dire, ancora allo stadio fluido, il cui carattere religioso, si noti bene, non aveva ancora niente, almeno a quest'epoca, della cristallizzazione dogmatica di una religione rivelata), e soprattutto un intento chiaramente orientato in una determinata direzione, giacché il termine, ripetendosi da un ben preciso fenomeno storico, indica un clima di così decisa razionalità che non ha più alcun senso se applicato a dei filosofi per cui ogni aspetto della natura era divino. « Tutto è pieno di dèi », dice una sentenza attribuita dalla tradizione a Talete. E del resto la prima reazione consapevole e storicamente attestabile contro il mondo del mito è di intenzione religiosa e moralistica e esce da tutt'altra tradizione, quella di Pitagora, che vede puniti nell'aldilà Esiodo e Omero per la loro empietà verso gli dèi; e la polemica contro i due poeti continuerà poi sempre più aspra nei versi del riformatore Senofane, o in Eraclito, per cui essi diventano il simbolo di un piatto e ottuso filosofare. Il mondo della filosofia ionica, cui la « libertà » delle proprie spiegazioni dei fenomeni deriva dal senso vivissimo dell'assolutezza della verità e dalla mancanza di un altro termine di paragone, o di un'autorità che pretendesse di arrogarsi il controllo e la salvaguardia del vero, entrerà in un conflitto deciso con le tradizioni religiose e culturali della polis solo molto più tardi, all'epoca di Pericle e di Euripide. Cominceranno così, con Anassagora, i processi di asebeia, nel tentativo di costringere la ricerca filosofica nei limiti angusti della difesa della cultura tradizionale cittadina per determinati intenti politici. Un campanilismo culturale che traspare evidente dall'apparente contraddizione dell'accusa rivolta a Socrate: di non credere agli dèi e di voler introdurre in Atene nuovi culti religiosi. Tuttavia anche nei primi ionici c'era opposizione

alla mitologia e alle cosmogonie mitologiche, o meglio un distacco deciso dal racconto, dalla favola fantastica e allusiva. L'immagine mitica del mondo non bastava più agli ionici: vivevano in un ambiente che apprezzava al più alto grado lo studio della natura — studio che doveva servire in primo luogo alle esigenze della vita, — le ricerche astronomiche, geografiche, geometriche, si spiegava davanti ad essi una natura da dominare e da piegare alle forze dell'uomo (una natura fino ad allora filosoficamente ignota al loro mondo); sentivano la sollecitazione di culture vicine e più antiche che avevano già risolto i problemi empirici che li interessavano. Ma tale ricerca « empirica » soddisfa nello stesso tempo ben altre esigenze: nell'osservazione della natura, nelle intuizioni che ne nascono sull'origine e l'essenza delle cose prende corpo una nuova immagine del mondo, visto non più nella chiave del racconto, ma direttamente, in un contatto vitale con esso. « L'acqua è il principio di tutte le cose ». Nella grandiosità delle intuizioni, che non hanno più bisogno di ricorsi a persone divine (anche se l'acqua di Talete fosse stata in realtà Oceano, non sarebbe stato tuttavia l'Oceano di Omero), si riporta la maestà e la forza divina sul fenomeno stesso. L'atmosfera religiosa del mito viene ora trasferita, e con ben altra forza, sulla natura, o meglio sulla sua essenza. In Anassimandro, il primo grande filosofo greco, vediamo chiaramente la presenza indistinta dei due interessi: il ricercatore e lo studioso dei fenomeni è il filosofo e il filosofo è il ricercatore, qualcosa che tornerà a ripetersi, in diversa situazione, agli inizi della moderna filosofia della natura. La ricerca arriva a togliere alla realtà il suo carattere precario, ne scopre il nucleo essenziale, e così il fenomeno stesso viene ristabilito e visto in funzione della propria origine e del proprio fondamento, diventa anch'esso divino, theion. Questo senso del divino si fa ancora più intenso dopo gli Ionici, diventando sempre più interiore nel progressivo chiarimento dell'essenzialità della filosofia: il linguaggio di Eraclito è oracolare, Parmenide ha una dea che gli svela la verità, Empedocle (e forse già Pitagora) è di natura divina. La spiegazione « razionale » non contrasta e non contraddice alla riconosciuta natura metafisica del fenomeno. È straordinaria la forza, ancora inconsapevole e olimpica, di quel mondo filosofico: lo scienziato considera le cose senza impedimenti, con una modestia che

ricorda in qualche modo l'umiltà della tecnica artigiana della pittura vascolare e che, come quella, tende all'essenziale e lo raggiunge. Una ricerca che non disprezza le osservazioni di piccoli fatti quotidiani (l'evaporazione, l'uscita dell'aria fredda o calda dalla bocca, la clessidra, ecc.) e non ha il senso dell'ignobile, del troppo comune. Quando la civiltà greca si irrigidirà in forme più stabili (anche politiche, sociali, di costume), sorgeranno i tabú verso le cose quotidiane; così per Platone è un problema se possano esistere idee anche del fango ecc.

Anche la lingua degli Ionici, è stato notato, è un segno del loro distacco dal mondo della mitologia: ma bisogna anche dire che essa ha saputo ritrovare subito (si pensi al frammento di Anassimandro) i modi con cui sostituire l'intensità e la maestà della rappresentazione poetica. Il « linguaggio poetico » di Anassimandro non è un sedimento, ormai svuotato di valore, della precedente tradizione epica, è la creazione di una lingua che si adegui alle nuove intuizioni.

Così anche le antiche cosmologie e cosmogonie, a parte il loro interesse per la storia della scienza, hanno per noi un valore filosofico, come tentativo di dominio della totalità dei fenomeni. Una vittoria intellettuale sulla contrastante molteplicità del dato, che conserva tutta la purezza e la potenza dell'intuizione originaria. La visione del mondo dei primi filosofi non è sistema, classificazione e inquadramento schematico della realtà nelle categorie di una costruzione razionale: il fenomeno viene colto e spiegato nella sua natura essenziale, viene per così dire seguito nei suoi rapporti di filiazione dal principio originario fino all'ultimo dispiegamento. Di qui l'organicità delle « opinioni » degli antichi, che traspare ancora dalle classificazioni scolastiche dei dossografi: l'essenza delle cose, sia l'acqua, l'aria, il fuoco, o l'apeiron, permea e determina il mondo dei fenomeni in un processo continuo di generazione e corruzione. Solo con Parmenide il fenomeno verrà totalmente negato, ma neppure nella metafisica dell'eleata esso, benché privo di valore assoluto, perderà il suo fascino agonico.

Le opinioni dei fisici sono per un altro lato tentativi di determinazione delle leggi e dei principî che regolano i fenomeni, si riallacciano

alle ricerche matematiche, geometriche e fisiche, liberate dal mero intento utilitario, e in un certo senso sono effettivamente preannunci e intuizioni geniali che precorrono i tempi. Ma non si possono scindere dalla metafisica che presuppongono, non hanno alcuna esistenza indipendente, non sono « scienza » nel senso moderno. Il loro vero valore è quello di soluzioni filosofiche del problema della molteplicità fenomenica, di come rappresentarla in un cosmo che pulsi di vita organica e unitaria. E nello stesso tempo quello di una contemplazione del mondo, di cui si è scoperto la chiave e l'intima struttura.

È necessaria molta cautela — e qualche volta addirittura diffidenza — verso le interpretazioni globali della filosofia greca che per stabilire le grandi linee e i filoni del pensiero cristallizzano i testi in determinati e univoci rapporti storici, senza lasciare alcun margine ad altre prospettive. Schemi come quello ben noto dell'essere e del divenire, nato nell'antichità e stabilito ormai come criterio interpretativo nell'epoca moderna, soffocano completamente le parole dei testi, livellano le posizioni, determinano e precisano atteggiamenti che in una maggiore fluidità rivelerebbero ben altre possibilità e altra potenza di pensiero. Eraclito e Parmenide sono per lunga tradizione i due poli della filosofia presocratica: ma le due metafisiche rivelano aspetti totalmente nuovi e più profondi non appena si prescinda da questa posizione antitetica e si guardino più da vicino le parole dei due filosofi. La scoperta filosofica di Eraclito non è quella del fiume del divenire (che è anzi uno dei falsi della tradizione), come quella di Parmenide non è l'uno sferico: bisogna andare al di là delle immagini ormai viete e tornare a leggere liberamente i frammenti e le testimonianze. Si scoprirà allora la vera ricchezza filosofica dei due pensatori, i mondi racchiusi nelle loro immagini e nei loro concetti. Seguendo anche in questo Eraclito: « scomponendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura e dicendo come è ». La lettura di questi filosofi è difficile, e le loro frasi ambigue e oscure (ci vorrebbe un tuffatore delio, pare che dicesse Socrate a proposito di Eraclito), ma non tanto da impedire ogni accesso. Basta solo rinunziare alle formule e alle etichette e leggere direttamente il testo, penetrandone l'intenzione. E, tra le formule, rinunciare alle inconcludenti definizioni dei « principî » dei presocratici: ilozoismo, vitalismo, naturalismo, che,

nel caso migliore, non aggiungono niente a quel che si sa già per altro verso e, di solito, torcono le opinioni dei filosofi a dei significati ad esse estranei che ne immiseriscono la portata. E ciò non vale soltanto per i primi « fisici ». Nel caso di Eraclito, ad esempio, il fuoco ha un'importanza molto secondaria e l'interesse è totalmente rivolto all'aspetto antitetico della realtà, a individuare le tensioni metafisiche all'interno degli oggetti apparentemente cristallizzati in unità distinte, il giorno, la notte, la guerra, la pace. Tutto il poema filosofico di Parmenide è volto ad esprimere l'assolutezza dell'essere, la sua presenza totale nell'attimo, al di fuori del tempo, alla negazione della separazione e della distinzione tra le cose. Le cose non esistono più in quanto tali, sono riassorbite nella continuità dell'essere, « ché l'essere all'essere è accosto ». Che senso dovrebbe avere la domanda se la realtà antitetica di Eraclito, l'essere di Parmenide o le forze di Empedocle siano o no materiali? E allo stesso modo anche i più antichi filosofi si sottraggono a determinazioni del genere: l'acqua, l'aria, l'apeiron (gli elementi stessi di Empedocle) sono divini, sono l'essenza della realtà, trascendono il puro dato fenomenico; ma anziché ricercarne la « natura », bisogna vederne la funzione e il significato di struttura dell'essere.

La prima filosofia dei Greci — almeno la filosofia della tradizione — è una filosofia di grandi individualità. Il senso della « scuola » è qualcosa che non esiste ancora nel VI e nel V secolo: vi sono naturalmente contatti tra filosofi e filosofie, ma ognuno è un mondo a sé stante, originale, con una propria individualità che convive a fianco di altre, in accordo o in opposizione con esse. Nello stabilire dei rapporti storici si deve tener presente questo dato di fatto, che forse come in nessuna altra epoca ogni filosofo ha cominciato dallo zero, rifacendosi ogni volta dal primo principio della realtà.

I frammenti dei presocratici sono più che semplici testimonianze e documenti storici di una cultura. Il fatto di essere la base e l'origine della filosofia occidentale non basta a spiegare il fascino che essi esercitano sul lettore. Sono pochi i testi nella storia della filosofia che esprimano con tanta forza la spontaneità e la vocazione del filosofare: in essi la filosofia non è ancora diventata genere, specializzazione,

nasce direttamente, come un'esigenza profonda, dal contatto con le cose. Dallo stupore — dice Platone — suscitato dalle cose. Si è ancora nella zona indistinta in cui poesia e filosofia sgorgano dalla stessa fonte e per un certo tratto mischiano le acque. Il filosofo si abbandona scopertamente alla massima ambizione: racchiudere l'essere in una espressione eterna, talmente valida da spiegare senza analisi ogni aspetto del reale. Nei presocratici la scoperta filosofica è soluzione personale, la verità è assoluta e nello stesso tempo è la « propria » verità, raggiunta per partecipazione o per rivelazione divina; e l'assolutezza la trasporta su di un piano in cui, senza perdere il carattere di esperienza personale, si sottrae alla precarietà dell'individuale. La metafisica si mantiene pura da ogni compromesso — ed anche l'ambiente sociale non pretende dal filosofo, almeno agli inizi, l'ossequio alle credenze tradizionali. Il filosofo è veramente vate e sacerdote dell'essere: l'essenza delle cose parla per la sua bocca in sentenze oracolari che non ammettono l'incredulità. L'espressione è sempre tesa all'essenziale, rifugge dalla spiegazione discorsiva, condensando nella potenza e nell'ambiguità della parola il risultato della ricerca filosofica. « Orsú, io dirò — e tu porgi orecchio alle parole che odi — quali sono le vie di ricerca che sole son da pensare... » Anche se « è bello infatti dire due volte ciò che si deve », la ripetizione non è mai spiegazione chiarificatrice, ma solo appagamento nell'espressione.

Il contenuto della metafisica presocratica (se addirittura è possibile distinguerlo dalla forma) è perciò tanto più profondo e rivela ad ogni lettura nuove possibilità e prospettive nella vaghezza intuitiva dei suoi concetti ricorrenti: physis, logos, aletheia, con... *e dei suoi principi: acqua, aria, apeiron, fuoco... Nel mondo presocratico non c'è contrasto o opposizione tra la realtà esterna e la verità personale, ma l'interiorità umana è anch'essa specchio dell'essere e suo elemento, tanto che Eraclito d'Efeso poteva dire « ho indagato me stesso » alludendo alla ricerca dell'intima natura delle cose. Di quest'intensa vita filosofica restano ormai poche frasi e pochi versi — che potrebbero stare in due o trecento pagine — per lo più di difficile lettura, strappati dal loro contesto, in parte incomprensibili; ma è tanto ciò che se ne ricava che ogni epoca è tornata a leggerli e a interpretarli.*

I filosofi greci anteriori all'epoca di Socrate costituiscono un mondo conchiuso in sé e completo in tutti i suoi aspetti. Si parla di un mondo presocratico, di metafisica presocratica, di filosofi presocratici non seguendo una mera suddivisione temporale — né lo schema, ancor vivo ai nostri giorni, in cui la tarda antichità articolava lo sviluppo della speculazione greca: lo studio della natura nei presocratici, la scoperta dell'etica (e quindi dell'uomo) in Socrate, della logica con Platone e Aristotele. È il modo *di filosofare, pur nelle diversissime soluzioni, quello che distingue nettamente i presocratici dall'epoca di Socrate, in essa inclusi i sofisti, ad eccezione forse di Gorgia, ed alcuni aspetti, per altro non determinanti, del pensiero di Democrito. Dagli Ionici agli Eleati, a Eraclito, a Empedocle, agli atomisti, si respira la stessa aria; c'è una stessa presa di posizione di fronte all'essere, un contatto immediato e spontaneo con l'aspetto metafisico della realtà. Elementi che mutano completamente all'epoca dei sofisti. Non che il mondo presocratico non prestasse attenzione al fenomeno dell'uomo e della vita umana — tanto che si possono seguire nella metafisica presocratica i motivi che si riallacciano alla cultura sofistica — ma il rapporto dell'uomo e delle sue facoltà con la realtà oggettiva era un rapporto di equilibrio, in cui ambedue venivano visti in funzione l'uno dell'altro. Il* logos *è in pari tempo il pensiero e il discorso dell'uomo e la legge unificatrice, oggettiva, della realtà; la verità non è qualcosa di estraneo all'uomo, ma qualcosa che lo penetra e lo appaga completamente. Il pensiero — dice Parmenide — è pensiero di ciò che è, non è attività indipendente che possa volgersi su qualsivoglia oggetto, reale o no. Se deve avere un senso, il pensiero deve essere espresso nell'essere, perché essere e pensiero sono la stessa cosa. E questo, a parte l'impostazione specifica, non vale per il solo Parmenide. Con i sofisti la forma del pensare è qualitativamente diversa: la ragione non è più in equilibrio con la realtà oggettiva, si è scissa dal contatto diretto con essa, è in posizione di spettatrice estranea che guarda e giudica. E naturalmente cambia anche la forma d'espressione — tipici in questo senso sono i dialoghi giovanili di Platone, con il continuo sviluppo discorsivo dell'argomentazione, specialmente se confrontati coi dialoghi della maturità, in cui il filosofo torna qualche volta alla « mitologia » presocratica — perché la parola detta non è più appa-*

gamento, ma diventa discussione e spiegazione, perde il carattere di forma definitiva, eterna. E di qui la necessità del definire. Si potrebbe pensare ad un'affinità della dialettica di Zenone con quella dei sofisti (dato che Zenone prende come punto di partenza per l'analisi e la critica logica la parola in questo suo carattere d'immobilità); ma anche in lui, come del resto per altri motivi in Gorgia, la funzione assolutamente razionale e negativa del pensiero, che si esercita in un gioco sottile e profondo di confutazioni (un gioco serio), presuppone una metafisica — quella di Parmenide in Zenone, il nulla totale in Gorgia — e ne è per così dire il rovescio della medaglia.

Problematica è invece l'esclusione dei poeti, dei tragici dal mondo dei presocratici, perché con essa non si fa che rafforzare una distinzione tecnica tra filosofia e poesia in un'epoca in cui il limite tra le due attività è talmente sottile da confonderle (l'esempio di Senofane è tipico in questo senso). A rigore poeti, tragici e filosofi fanno parte di uno stesso mondo, il mondo dei « saggi », che tendono ognuno a suo modo verso la verità, e ad escluderne gli uni o gli altri si corre il rischio di deformarne i contorni. Ma una tale esclusione delle opere letterarie da un libro che si occupa della prima filosofia dei greci, oltre alle ragioni pratiche, può addurre a sua giustificazione l'ipostasi del caso limite di distinzione: la passività del puro artista di fronte al dato, goduto esteticamente come tale, e la volontà del filosofo di guardare al di là di esso disdegnando le apparenze. Una distinzione (che non si basa, si noti, sulla rappresentazione assolutamente razionale della realtà, nel qual caso ben poco resterebbe dei frammenti dei presocratici) valida anche all'inizio dei tempi. Tuttavia non si insisterà mai troppo sulla compenetrazione dei due mondi, sull'importanza dei poeti e dei tragici per capire i filosofi, che rappresentano l'aspetto più assoluto, ma non l'unico, di quella cultura tesa verso l'essenziale e la verità.

II.

Anche il libro, nella Grecia del VI e del V secolo, partecipava del rapporto vitale che l'uomo aveva con la realtà. La parola scritta non era qualcosa di definitivo, ormai fissato, ma continuava la sua funzione di comunicare, dire la verità. L'opera filosofica, benché l'espressione tendesse alla compiutezza, continuava ad agire e a vivere nei lettori, che avevano col libro un rapporto più diretto, lo usavano nel vero senso della parola, lo facevano proprio; il che significa anche che, privi del sacro (e falso) rispetto del testo, lo adattavano al proprio modo di vedere, discutendo con esso, per così dire, e continuandone l'impulso. Il libro era per il Greco dell'epoca un aiuto per la memoria: la parola scritta era sempre in funzione della parola parlata, conservava il calore dell'esperienza umana che l'aveva dettata e aiutava a riviverla. I testi dei poeti si mandavano a memoria e venivano recitati dai rapsodi; si tenevano a mente le discussioni e i discorsi e si appuntavano poi o si scrivevano per non dimenticarli. Questo motivo (per tacere della motivazione filosofica della superiorità della parola sull'opera scritta nel Fedro*) è frequente nei dialoghi di Platone: nel* Teeteto*, per esempio, Euclide dice a Terpsione di non poter riferire a memoria la discussione tra Socrate e Teeteto, a cui aveva assistito, ma ha con sé il dialogo trascritto, perché « allora subito dopo esser tornato a casa ne aveva fatto degli appunti e in seguito, quando aveva tempo, li trascriveva, tornandogli in mente i ragionamenti; e spesso quando veniva ad Atene chiedeva a Socrate quel che non riusciva a ricordare, e poi tornato a casa correggeva i suoi appunti ». E così un altro personaggio platonico, Antifonte, sa a memoria discussioni filosofiche « essendosi esercitato da giovane ad impararle a fondo ». Il libro veniva letto agli ascoltatori, e questa era la sua principale funzione: la parola era anch'essa un contatto con la realtà, qualcosa di vivo da accettare o rifiutare, aderiva perfettamente all'oggetto da essa significato, e l'ascoltatore ne sentiva la presenza in essa. La discussione tra il giovane Socrate e Parmenide, nell'omonimo dialogo platonico, avviene in occasione di una lettura del libro di Zenone, fatta dallo stesso filosofo a casa di Pitodoro:*

« là era arrivato anche Socrate e con lui molti altri desiderosi di ascoltare la lettura del libro, che era stato portato ad Atene allora per la prima volta dai due filosofi... Finito che ebbe di ascoltare, Socrate chiese che gli venisse riletta la prima ipotesi del primo argomento, e una volta la lettura terminata disse: Vuoi forse dire, Zenone, che se l'essere è molteplice... » Dal libro si attende un messaggio, una parola nuova, ma quello del lettore o dell'ascoltatore non è un atteggiamento passivo, perché la misura di un'opera è la verità che essa contiene.

Tutto questo corrisponde anche alla condizione dell'arte libraria nella Grecia antica: il libro, almeno nel VI secolo, è qualcosa di eccezionale, anche per ragioni puramente materiali, e il suo uso si sviluppa quando la tradizione orale non basta più; nel V secolo esso è già assai popolare e verso la metà del secolo ad Atene c'è perfino un mercato di libri. Ma i Greci possedevano in genere pochi libri e — a parte le leggendarie biblioteche di Policrate e di Pisistrato — per delle raccolte notevoli bisogna arrivare fino alla biblioteca dell'accademia platonica, a quella famosa di Aristotele e a quelle della cultura alessandrina. Evidentemente il rapporto col libro muta a poco a poco, ma per molto tempo ancora lo scritto manterrà il suo valore di allusione alla parola viva. Tutto questo rende più chiari anche i rapporti dei filosofi presocratici tra di loro: le loro opere circolavano ed erano note, ma il riferimento ad un libro altrui e così anche la citazione diretta son rari (e del resto è dubbio che un filosofo del VI o del V secolo intendesse scrivere un libro nel senso moderno); la cultura presocratica è una cultura che mira all'essenziale, e la parola è quindi sempre vista in funzione della verità. A una visione del mondo si risponde con un'altra più vera e più assoluta, e importanti quanto il libro e forse più erano i rapporti personali, di discepolo a maestro, di filosofo a filosofo. Ma di tutto questo poco sappiamo perché le fonti antiche non hanno ancora il senso dell'annotazione o della notizia erudita, e le fonti più tarde traducono già questi rapporti in schemi scolastici e di successioni. Quanto più si procede nel tempo, tanto più aumenta il materiale di aneddoti e di doxe*: il rapporto è cambiato, non interessa più la verità, ma quello che ne hanno detto gli antichi o i moderni. Si leggono i libri degli antichi per trovare*

*nei loro testi autorevoli le giustificazioni delle proprie dottrine. E non si ha più il contatto diretto col testo originale, ma lo si legge in estratti, o in estratti di estratti, o addirittura si preferisce un commento. Nelle fonti tarde si trovano spesso questioni di testo nate da commenti diversi allo stesso passo, ma in fondo è la questione erudita e la polemica personale che interessano, non il testo. Le opere dei primi presocratici divennero rare abbastanza presto: quelli di Anassimandro e degli altri Ionici erano già libri rarissimi all'epoca di Aristotele, e di Eraclito non dovevano circolare molti esemplari interi e così pure di Parmenide. Più diffuse — ed è chiaro — le opere di Anassagora e di Democrito: Platone racconta per bocca di Socrate, nell'*Apologia, *che i libri di Anassagora si trovavano in vendita nell'orchestra ad Atene « al più per una dracma ». Dopo Aristotele e Teofrasto i testi divengono ancora più rari — si leggono ormai solo le* doxe *dei presocratici nel testo degli interpreti — e solo qualche erudito ha ancora accesso a certe opere originali.*

È facile capire, date queste condizioni storiche, che i documenti originali dei filosofi antichi a noi pervenuti hanno subito ad opera della tradizione un processo di filtramento e di decantazione tale che è quasi impossibile ricostruire il contesto a cui appartenevano nelle sue linee generali. La citazione, spesso di seconda o di terza mano, o ancora più indiretta, viene inserita in un ambito di pensieri ad essa estraneo, incasellata in schemi generali (a volta a volta le doxe *cosmologiche o etiche e così via), insieme ad altre che niente hanno a che vedere con essa, il più delle volte scelta perché come frase o come gruppo di versi si prestava appunto ad essere citata. Ma tuttavia un paziente lavoro di lettura riesce nella maggior parte dei casi ad esumare il dato primitivo, a ricostruire, dalle tessere di un mosaico, i tratti generali della figura, a cogliere l'intuizione originaria espressa in una forma che ha ormai assunto un valore indipendente, sospesa nel nulla. Accanto ai documenti originali c'è la vastissima letteratura delle testimonianze indirette. Ogni epoca ha aggiunto o sottratto qualcosa al carattere della filosofia antica. La figura di un filosofo cambia nel corso della storia: i contemporanei lo giudicano secondo un certo metro, per i posteri esso assume il carattere di un ideale, a volta a volta*

diverso, o al contrario di un fenomeno totalmente negativo. Ed anche le citazioni vengono scelte a dimostrazione di tesi particolari. La storia della filosofia greca antica, vista attraverso le testimonianze, è anche — e soprattutto — la storia degli ideali filosofici, civili, morali della cultura posteriore. Prendendo per esempio in esame la figura di Talete, quale risulta dalle testimonianze, da Erodoto a Diogene Laerzio, vediamo in essa una progressiva stratificazione di elementi appartenenti alle varie culture che l'hanno elaborata: per Erodoto Talete è soprattutto un astronomo, un ingegnere e un saggio consigliere politico. Della sua « filosofia » non si fa parola. Questa tradizione dell'« uomo abile nella vita pratica » continua anche in Platone, che lo vede ancora come il più importante dei sette sapienti, senza una propria spiccata personalità, compreso nella corrente di quella filosofia che si rifà ad Omero ed ancor prima; ed appena fa un accenno più personale, riporta il famoso aneddoto dell'astronomo che cade nel pozzo. In Aristotele Talete diventa da un lato un rappresentante della vita contemplativa, dall'altro l'iniziatore della filosofia ionica e della filosofia in generale, in una sfera diversa ormai da quella degli « antichissimi teologi », a cui per altro viene accomunato da un'altra tradizione che torna a rivivere nel periodo alessandrino. In Eudemo Talete diventa il mediatore tra la cultura scientifica egiziana e quella greca e lo scienziato che ha gettato le basi della geometria e dell'indagine astronomica. La stessa cosa risulta dalle testimonianze su Anassimandro: in lui anzi — seguace di un indirizzo ormai segnato dal nome di Talete — il passaggio dall'antica tradizione, che ne fa soprattutto un geografo (Eratostene) e un astronomo, all'interpretazione aristotelica è ancora più netto, e l'Anassimandro « saggio » degli antichi viene soffocato dalla figura più moderna del filosofo. Anche negli altri presocratici viene ora accentuato il lato puramente contemplativo, ora l'aspetto scientifico, ora l'atteggiamento civile e politico, a seconda degli ideali dell'epoca, proiettati direttamente sulle figure dell'antichità, e così giustificati e resi più autorevoli.

Il passaggio più brusco nella tradizione è costituito dal trasformarsi della figura del « saggio », che ha abilità e virtù in molti campi, in quella del filosofo in senso stretto, che specula in forma

astratta, anche se rivestita di un involucro mitico o poetico, sull'essere e sulla natura. Nei dialoghi giovanili di Platone e in quelli della maturità non esiste ancora la distinzione netta, tecnica, della filosofia dalle altre forme del pensiero umano; i filosofi antichi sono sullo stesso piano dei poeti, sono i saggi del passato, e si tratta di scoprire la verità o l'errore che si cela nelle loro sentenze. Un verso di Esiodo (« Prima di tutto fu il Caos, Indi la terra dall'ampio seno, solida base in eterno di ogni cosa, E poi Eros... ») è citato in una pagina del Simposio accanto a un verso di Parmenide (« Primo fra tutti gli dèi essa ideò Eros... »), e ambedue sono sullo stesso piano, racconti favolosi del passato, e così nello stesso dialogo versi di Omero o, in altri, di Simonide, per rifarsi ad una citazione famosa, o di Pindaro o di Ibico. La « filosofia » è ancora un concetto molto vasto che ammette un'infinità di sfumature. Coi dialoghi tardi essa comincia a differenziarsi dalle altre attività: la teoria o il detto di un filosofo è sempre visto nella sua funzione di « mito », che può nascondere una profonda verità, che si tratta appunto di trarre alla luce (si ricordi ad esempio la citazione delle Muse ioniche e siciliane e della famiglia eleatica nel Sofista), ma ormai il filosofo ha acquistato tratti caratteristici che lo distinguono dal poeta, dal saggio, dal sofista (e Il filosofo doveva infatti intitolarsi un dialogo, a continuazione del Sofista e dell'Uomo politico, che poi Platone non scrisse). Questa precisazione, anzi quest'accentuazione in senso tecnico del concetto di filosofo, influisce naturalmente anche sulla considerazione degli antichi pensatori, e in particolar modo su Parmenide. Non è necessario insistere sul lato positivo di tale valutazione, di per sé evidente; giova invece accennare al suo lato negativo, accentuatosi con Aristotele e la dossografia postaristotelica. Se nelle fonti contemporanee ai presocratici si passa completamente o quasi sotto silenzio il loro valore essenziale di annunziatori della verità, nelle rappresentazioni posteriori e tarde essi vengono presentati in una luce troppo netta, che non è la loro, di ricercatori e di pensatori razionali, che per l'influenza del tempo continuano ad esprimersi in formule ambigue e poetiche. Il filosofo viene stagliato troppo crudamente sul suo sfondo, perde ogni legame con esso: si finisce col non capire più l'impostazione del suo mondo filosofico traendolo su di un terreno più tecnico

e specializzato. È da allora che si è cominciato ad inserire le doxe *dei presocratici in sistema, a considerare le loro sentenze come pure spiegazioni della realtà, restando sordi al loro carattere di espressioni di profonde esperienze interiori. Si è perduto, in una parola, il senso di quel rapporto intimo ed equilibrato che essi avevano con le cose.*

La tarda antichità è dominata dall'impostazione storica che Platone, Aristotele e Teofrasto hanno dato all'antica filosofia greca. Le differenze dei tre punti di vista sono notevoli, ma l'elemento comune è l'articolare la storia della metafisica presocratica intorno a certi nessi speculativi: la staticità dell'essere e il divenire, la pluralità e l'unità, il pensiero e la sensazione, e la ricostruzione di certi filoni fondamentali intorno a cui raggruppare le varie doxe. *Platone è uno storico completamente asistematico ed accenna solo qua e là ad interpretazioni, prospettive, nessi e rapporti, approfondendo solo in una linea più continua la filosofia eleatica. Ma in generale il motivo in lui prevalente è quello della citazione e della notizia, come si diceva, a guisa di una rivelazione mitica di cui si deve discernere il nucleo vero e che si deve adattare, interpretandola, al problema filosofico del momento. Diverso il caso di Aristotele e di Teofrasto. Lo Stagirita costruisce nel primo libro della* Metafisica *una vera e propria storia della filosofia antica, dai primordi poetici fino al suo tempo, storia da integrare con le esposizioni e le interpretazioni, più frammentarie, delle altre sue opere, e principalmente della* Fisica. *Ed è noto che, come Teofrasto, aveva dedicato una serie di monografie all'interpretazione e alla confutazione dei principali presocratici. Stabiliti alcuni principi interpretativi, egli passa in esame le opinioni dei « fisici », proiettandole sullo sfondo dei problemi ontologici e logici centrali della sua filosofia. Il suo interesse è determinato soprattutto dal riconoscimento della distanza o della vicinanza di un filosofo alle sue impostazioni dei problemi della sostanza, della causa, dell'infinito, della potenza e dell'atto ecc. Ci troviamo quindi di fronte ad una storia « ragionata », in cui ogni filosofo è presentato in relazione ad uno o più problemi, dei quali è nello stesso tempo un esempio concreto di soluzione, riuscita o no. Perché naturalmente Aristotele non tratta i problemi in funzione*

della comprensione storica dei filosofi che lo hanno preceduto, ma viceversa il filosofo è per lui l'incarnazione concreta di un particolare aspetto di un problema. In un certo senso una posizione assai simile a quella di Platone, ma ormai in funzione rigorosamente sistematica. Una visione sistematica della storia dell'antica filosofia greca, in cui però non sono infrequenti le contraddizioni, le incertezze, i differenti punti di vista interpretativi. Appunto perché il sistema è quello dei problemi, e i filosofi ne sono unicamente l'esemplificazione storica (talvolta assai libera) delle possibilità e delle soluzioni. Così che lo stesso filosofo può venirci presentato in aspetti assai diversi, non sempre assolutamente riconducibili ad un'unica posizione filosofica. Ma quello che potrebbe sembrare un demerito di Aristotele (e lo diventa in ogni caso, attenendosi alla lettera delle sue interpretazioni) è invece un pregio quando si consideri l'ampiezza di significati che la trattazione aristotelica può svelare in un sistema. Aristotele non ha nessun interesse per la ricostruzione di una filosofia nei suoi particolari, per la forma come espressione di un mondo filosofico e di un modo di filosofare: le intuizioni dei primi filosofi vengono ricondotte ad impostazioni razionali, che trascurano sfumature ed espressioni irriducibili a formule chiare e univoche. Aristotele è quindi da considerarsi, nella maggior parte dei casi, più un interprete (non sempre felice, e si può citare come caso tipico la svalutazione degli Eleati) che una vera e propria fonte — tenendo naturalmente presente che le sue informazioni sono sempre di prima mano.

Storico molto più aderente è Teofrasto. Segue anch'egli, è vero, l'ordinamento aristotelico per problemi (la disposizione generale delle Φυσικῶν δόξαι *è: principî, dio, cosmo, fenomeni celesti, psicologia, fisiologia; e si riduce spesso ad un insieme di schede slegate negli epitomatori), ma esso è inteso a dare un quadro esauriente dei motivi dell'antica filosofia. L'intento di Teofrasto è più preciso, e con maggiore attenzione si seguono le linee di una filosofia o di una particolare impostazione. L'interesse cronologico è minimo — e questo dipende dall'andamento « logico » della sua storia; già più vivo l'interesse per i rapporti personali e specialmente per gli accostamenti speculativi. Spesso tra Aristotele e Teofrasto vi sono divergenze assai notevoli d'interpretazione, e in quei casi la posizione di Teofrasto è sempre*

la più cauta e la più oggettiva. Segno della sua aderenza alla figura storica dei filosofi. Mentre Aristotele si interessa soprattutto delle possibilità logiche e ontologiche di una teoria, Teofrasto guarda al significato particolare di una dottrina, al suo rapporto con altre, alla sua funzione all'interno di una filosofia. Di conseguenza anche il materiale di informazione è molto più ampio nelle Opinioni dei fisici, *materiale che anche Aristotele conosceva e che deriva probabilmente, per la maggior parte, dalla sua biblioteca, ma che Teofrasto tratta con più cura, con l'intento di tramandarlo alle generazioni future.*

I 18 (o 16) libri delle Opinioni dei fisici *di Teofrasto, che vanno da Talete a Platone, sono la fonte della nostra conoscenza, diretta o indiretta, di gran parte della filosofia presocratica, e nello stesso tempo anche la misura con cui valutare l'attendibilità di una testimonianza antica. Tutta la « dossografia » presocratica deriva da Teofrasto in una tradizione assai complicata, le cui linee generali sono state stabilite sicuramente dai* Doxographi Graeci *del Diels, che raccolgono anche i frammenti originali di Teofrasto. Delle* Opinioni dei fisici, *in conseguenza degli usi e degli interessi del tempo — l'epoca della grande erudizione e della formazione della biblioteca di Alessandria — viene subito redatta un'epitome in due libri (e del resto l'uso dei riassunti era già frequente, sebbene in misura minore, all'epoca di Aristotele). Tutta una tradizione dossografica deriva più o meno direttamente o dal testo originale di Teofrasto o da questa epitome: i commentatori di Aristotele, Alessandro e Simplicio (questo ultimo direttamente e attraverso Alessandro), Ario Didimo, Ippolito, gli* Stromata *pseudoplutarchei, Sozione, Diogene Laerzio, Cicerone (il* Lucullus *attraverso Clitomaco, il* de natura deorum *attraverso Fedro, e questi indirettamente da un'epitome stoica). Un filone dossografico anche più importante deriva dai* Vetusta Placita, *un'altra epitome teofrastea in 6 libri, composta nella metà del I secolo a. C. alla scuola di Poseidonio, da cui provengono le notizie di Cicerone (*Tusculanae*), Tertulliano (attraverso Sorano e questi indirettamente da fonte scettica), Macrobio, Filopono (*de anima*) e principalmente di Aezio, da cui è ricavato, nei* Doxographi, *quello*

che resta dei V. Placita. Da Aezio (vissuto verso il 100 d. C.) derivano, oltre Teodoreto e Nemesio, Stobeo (V secolo d. C.) e i Placita pseudoplutarchei del II secolo d. C., fonte questa storicamente molto importante perché ha assicurato la tradizione dossografica fino all'epoca araba e bizantina.

Le altre fonti filosofiche indipendenti da Teofrasto non hanno altrettanto interesse, se si prescinde da qualche scolaro di Platone (specialmente Eraclide Pontico) e di Aristotele (Dicearco e Aristosseno). Nelle notizie provenienti dalle scuole stoiche o scettiche, malgrado il grande interesse per gli antichi, la proiezione (e quindi la giustificazione) delle teorie del tempo sulla filosofia del passato è talmente forte da trasformare completamente la figura filosofica e morale dei pensatori antichi; e così negli interpreti cristiani, per i quali i presocratici, quando non sono il simbolo della superbia umana, diventano gli enigmatici precursori della rivelazione. La notevole importanza di queste tradizioni « divergenti » è data soprattutto dalle citazioni di frasi e versi originali addotte a giustificazione dell'interpretazione, e anche dal loro valore di correttivo al filone continuo aristotelico e teofrasteo.

Nelle Opinioni dei fisici di Teofrasto scarso era l'interesse umano per i filosofi antichi, se si prescinde dalle rare notizie storiche e cronologiche del I libro: l'aneddotica e l'erudizione sulla vita, i rapporti, le scuole dei presocratici appartengono ad un altro filone, più tardo e ampiamente rappresentato. Alla testa di questa tradizione stanno le Successioni di Sozione del II secolo a. C. e le Vite di Ermippo e di Antigono di Caristo, del III secolo. Ormai la filosofia antica viene collegata nello schema delle « scuole » e le vecchie interpretazioni perdono di elasticità; la mentalità della definizione e della classificazione organizza il materiale in capitoli ben precisi, e il contatto diretto con gli autori e coi testi si fa ancora più rarefatto e inessenziale. Tuttavia prevale un maggior interesse umano per la vita e le imprese storiche dei filosofi antichi, ancor più accentuato e addirittura quasi sul piano del pettegolezzo nel contemporaneo Satiro (che usa tra l'altro per la vita di Empedocle un libello diffamatorio sugli amori dei filosofi — La lussuria degli antichi — in cui per

così dire si poneva l'accento su ciò che stava dietro la veneranda facciata dei saggi tradizionali). E così viene ad imporsi, con questo filone della tradizione, il genere delle « Vite degli uomini illustri », con tutta la sua potenza di idealizzazione.

L'interesse per la determinazione cronologica dei presocratici nasce nell'ambiente scientifico della cultura alessandrina; e la prima cronologia su basi sistematiche è quella della Cronografia di Eratostene di Cirene, della fine del III secolo a. C. Quest'opera viene soppiantata nel II secolo a. C. dai 4 libri delle Cronache di Apollodoro di Atene, un'opera in trimetri giambici dalla distruzione di Troia (1184/3) al 120/19, da cui proviene la maggior parte delle testimonianze sulla cronologia dei presocratici, non però direttamente perché fin dal I secolo a. C. le Cronache vennero ridotte a compilazioni annalistiche. Delle cronologie di Apollodoro non abbiamo oggi che una serie di frammenti, tratti da scrittori greci e romani, cui sono pervenuti di seconda o terza mano o qualche volta ancor più indirettamente. Di fronte ai personaggi storici del VI e V secolo Apollodoro non si trovava in condizioni molto migliori delle nostre: aveva davanti a sé una tradizione assai vaga, spesso leggendaria, pochi dati precisi che servissero a una determinazione esatta e nelle fonti dossografiche raramente poteva trovare spunti biografici. Si deve perciò tener presente che quando si discutono i dati di Apollodoro si tratta di una ricostruzione del suo testo, della disposizione delle sue date, più che di una reale cronologia dei filosofi; pur riconoscendo al cronologo lo studio accurato delle proprie fonti, il prendere a fondamento fatti sulla cui esistenza non potevano sorgere dubbi, fonti e dati che in qualche modo dovevano venir sistemati in un ordine coerente.

Tutti questi filoni dossografici, biografici e cronologici confluiscono nella trattazione (la più ampia dell'antichità a noi rimasta) della filosofia greca di Diogene Laerzio, Le vite e le opinioni dei filosofi illustri, che Nietzsche diceva, in qualche luogo, di preferire, per la sua vitalità, alla classica opera dello Zeller. Il libro di Diogene è effettivamente un bel racconto, pieno di particolari apparentemente insignificanti, ma che tuttavia rievocano l'atmosfera e la vita del

mondo dei filosofi antichi, racconto in cui elementi mitici e fantastici si fondono con l'aneddoto spicciolo, ma simbolico e significativo, e l'esposizione delle « opinioni », qualche volta una fredda compilazione che risente ancora del carattere della scheda. L'opera di Diogene, vissuto nel III secolo d. C., vuol essere un'esposizione completa in dieci libri della filosofia greca dalle origini fino allo stoicismo e ad Epicuro, dedicata ad una seguace di Platone (« ... tu che puoi esser chiamata a buon diritto un'ammiratrice di Platone... » dice la dedica nel III libro). Di Diogene e delle sue opinioni filosofiche sappiamo ben poco: la sua personalità scompare dietro l'oggettività dell'esposizione, che riporta pedantescamente il nome di ogni fonte e di ogni autore usato, e dietro la modestia del tono celebrativo. Diogene non era certo un gran pensatore, né un seguace di un determinato indirizzo, ma coi suoi interessi eclettici e retorici ci ha lasciato la più bella opera dell'antichità sulla filosofia greca. Un'opera naturalmente piena di difetti, lacune, discordanze, che spesso non riesce a fondere in un tutto unitario l'enorme materiale usato, ma da cui ci parla liberamente per l'ultima volta la voce del mondo filosofico greco. Non è questa la sede adatta per esporre, o soltanto accennare, il problema, complicatissimo, delle fonti e del metodo di lavoro di Diogene: i brani riportati nella traduzione basteranno al lettore per farsi un'idea dell'ampiezza delle informazioni e della frammentarietà dell'esposizione, ma anche a farlo entrare nel fantastico ambiente, rievocato da Diogene, degli antichi saggi greci. Di ogni filosofo vengono date notizie sulla sua patria, sulla famiglia, sull'epoca, la posizione sociale e storica, la biografia, la dottrina, i rapporti con gli altri filosofi, le sentenze memorabili, gli aneddoti tradizionali, gli epigrammi e le poesie che a lui si riferiscono, perfino sugli omonimi: tutte notizie che interessano lo storico come documenti di pensiero e di costume di un'epoca. Tuttavia il carattere più importante e più vitale dell'opera, o meglio, di questa raccolta delle più svariate tradizioni sui pensatori antichi, consiste nell'esser l'esposizione di come un greco, e non si intende solo il greco colto, vedeva la propria filosofia. Il carattere « superficiale » della trattazione, che passa bruscamente dalla notizia cosmologica all'aneddoto scherzoso, si rivela allora una nuova dimensione: quella dell'interesse umano, concreto, vitale per il

filosofo, interesse per cui la dottrina tende a diventare sentenza, detto memorabile, fonte inesauribile di saggezza, e la notizia biografica acquista nuova vita nell'aneddoto. La personalità del filosofo, nell'esposizione di Diogene, non scompare dietro l'oggettività della scoperta filosofica, ma anzi questa è sempre vista come espressione di quella: del filosofo non interessa solo quello che ha pensato del primo principio o del sole, ma la sua posizione verso i tiranni e i potenti, o verso la fama, le sue ambizioni o la sua modestia, la sua figura morale e il suo carattere. Gli atti della vita, i detti, i pensieri si accentrano, come note discordanti o armoniche, intorno al dato fondamentale del carattere e della personalità. Anche le dottrine trovano riscontro e vengono tradotte negli avvenimenti della vita: caso tipico quello della malattia e della cura di Eraclito. Evidentemente, prese di per sé, le notizie che Diogene attinge alla tradizione ci portano in cerchi d'interessi molto diversi l'uno dall'altro, rivelano polemiche e apologie, consensi e satire, reazioni tutte collegate alle varie epoche e ai vari movimenti culturali. Ma nell'opera di Diogene esse acquistano per così dire un carattere corale, che ne attenua la diversità, vengono addotte per dare un quadro, più completo possibile, della figura del filosofo. E questa è la preoccupazione di Diogene ed evidentemente del suo pubblico: far convergere su di un personaggio storico i diversi dati della tradizione per sfaccettarne l'immagine, renderla più complessa e quindi più vicina. Le Vite *di Diogene sono un'esposizione della filosofia greca quasi divulgativa, anche superficiale, se si vuole, ma senza il difetto di sintetizzare in facili schemi l'enorme materiale, un'amorosa raccolta delle varie notizie sparse in innumerevoli libri non sempre facilmente accessibili. In esse la filosofia non è unicamente l'attività speculativa, è un concetto più ampio, che investe ogni minimo particolare della vita dell'uomo: una vita che nel filosofo è l'espressione sensibile della ricerca interiore. E questo punto di vista caratterizza già l'atteggiamento eccezionale di un pubblico, frutto di lunga tradizione, verso i propri filosofi. E non si dimentichi, tra gli altri elementi, la folta tradizione delle « lettere », di Talete a Ferecide, a Solone, di Anassimene a Pitagora, di Dario a Eraclito e di Eraclito a Dario, ecc.: la rappresentazione ideale di una mitica società di saggi e di grandi a colloquio.*

Si dirà — e infatti è stato detto, in accentuazioni positive e negative — che questa è una storia «popolare» della filosofia, e proprio tale carattere dell'opera sorprende e qualche volta sconcerta il lettore moderno, abituato a considerare filosofia e filosofi da un ben diverso punto prospettico: una storia popolare, ma che rievoca, in un certo senso più di quelle di Teofrasto o di Aristotele e comunque in tutt'altre dimensioni, il calore di un mondo perduto.

III.

*Dopo l'edizione del Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum, *Parigi 1860-81) i frammenti dei presocratici vennero nuovamente raccolti e ordinati, con criteri completamente diversi e più moderni, dal Diels nel suo* Die Fragmente der Vorsokratiker *del 1903. Precedentemente il Diels aveva ricostruito e raccolto nei* Doxographi Graeci *(1879) i frammenti delle* Opinioni *teofrastee e la dossografia da esse dipendente, aveva pubblicato l'edizione di Parmenide (1897), di Eraclito (1901) e dei poeti filosofi (*Poëtarum philosophorum fragmenta, *1901). I* Fragmente der Vorsokratiker *sono nati come un manuale che «servisse da base alle lezioni di storia della filosofia greca», e in accordo con questo intento limitato riproducono completamente i frammenti dei filosofi, ma solo una scelta delle fonti biografiche e dossografiche e delle imitazioni; manuale che, nelle sue diverse edizioni, aggiornate di volta in volta alle ultime ricerche filologiche e storiche (2ª 1906, 3ª 1912, 4ª 1922, 5ª, rinnovata dal Kranz, 1934, 6ª 1951), è diventato il testo fondamentale per la filosofia presocratica, anche se in studi più approfonditi non sia assolutamente possibile limitarsi solo alle testimonianze indirette in esso riportate.*

A questo proposito si deve anzi notare che da più parti si è cercato di portare fondamentali innovazioni all'edizione dielsiana; si insiste soprattutto sulla necessità di una raccolta completa *di tutti i documenti accessibili relativi alla filosofia presocratica per un'edizione con commento filologico e storico, da farsi in collaborazione internazionale*

per la vastità del compito che si propone. L'interesse di una tale edizione consisterebbe evidentemente, più che nella completezza, di per sé sola vuota di significato, in un riordinamento del materiale che tenesse conto della filiazione delle diverse notizie e soprattutto dei diversi strati della tradizione, in modo che nella figura di un filosofo, quale risulta dalle testimonianze antiche, fossero immediatamente evidenti le trasformazioni — e le deformazioni — che essa ha subito per il mutare degli ideali filosofici nel corso dei secoli. La mancanza di un tale interesse è particolarmente sensibile nel Diels-Kranz nella tradizione pitagorica: il Pitagora della raccolta dielsiana è assolutamente insufficiente e non risponde più alle esigenze della critica moderna. Quest'edizione completa dei presocratici, però, a causa degli scarsi lavori preparatori compiuti in questo senso (le edizioni parziali posteriori al Diels continuano a muoversi nel suo ambito e son da considerare appunto riedizioni migliorate dei singoli capitoli dei Vorsokratiker*) e per le difficoltà anche di ordine economico che ostacolano una tale pubblicazione, resta almeno per ora — e non ci son ragioni di credere che non lo resterà ancora per molto tempo — nel campo delle buone intenzioni. D'altra parte quella del Diels, anche con le sue lacune, resta sempre un'opera pregevole, da cui si può dissentire in molti casi particolari, per ordinamento del materiale, omissioni, disposizione dei frammenti ecc., ma che riporta tutto l'*essenziale *per la lettura e l'intelligenza dei filosofi del VI e V secolo. E a questo riguardo giova forse riproporre alla meditazione un passo del Diels, tratto dalla premessa alla 2ª ed. dei* Vorsokratiker*:* « *La scelta fatta mi è costata più tempo e fatica che se avessi mandato in tipografia tutto il materiale da me raccolto. Ma proprio limitandomi all'essenziale e alla tradizione più antica credo di aver reso un servizio ai principianti in questo campo, e non solo ad essi. La mia intenzione è stata di riporre nel granaio solo le spighe e di lasciarne fuori la paglia, anche col pericolo che vi rimanesse, qua e là, qualche buon chicco di grano* ».

La presente traduzione si basa essenzialmente sulla 6ª edizione, curata dal Kranz, dei Fragmente der Vorsokratiker *(1951), che dà immutato il testo della 5ª, con gli aggiornamenti, le aggiunte e le*

correzioni riportate nei Nachträge a ciascun volume. Naturalmente è stato tenuto conto delle edizioni parziali dei vari filosofi (dando qualche volta ad esse la preferenza) e della vasta letteratura moderna, e di ciò si è sempre dato ragguaglio nelle note, in cui però i rimandi bibliografici, per ragioni evidenti, sono stati limitati allo strettamente necessario, rinviando per maggiori informazioni alle note opere specializzate. Tra le edizioni parziali e le traduzioni siano citate come particolarmente degne di nota: W. Capelle, Die Vorsokratiker[3], 1940; R. Walzer, Eraclito, 1939; B. Snell, Herakleitos (trad. dei frr.), 1944; H. D. P. Lee, Zeno of Elea, 1936; Bignone, Empedocle, 1916; e i volumi sugli Eleati e sugli atomisti della collana di « Filosofi antichi e medievali » di Laterza. Le divergenze dal Diels-Kranz, sia nel testo, sia nelle testimonianze, sia nella disposizione dei frr., sono sempre indicate in nota: in generale sono sempre stati tradotti tutti i testi riportati nei Vorsokratiker con quelle aggiunte e integrazioni che si rendevano necessarie. I frammenti dell'antichissima poesia cosmologica e astrologica sono stati esclusi dalla presente traduzione, che abbraccia piuttosto la « metafisica » presocratica e che quindi era più giusto cominciasse con Talete, e così pure non ne fanno parte i sofisti, per le ragioni già indicate in questa introduzione. Sono stati inoltre esclusi tutti quei filosofi di cui, per lo stato delle testimonianze, non è possibile determinare il pensiero o che hanno unicamente un'importanza funzionale e un interesse per lo specialista, e che come tali hanno un valore solo nel testo originale: del I vol. dei Vorsokratiker sono stati eliminati i numeri 15, 17, 19, 20, 26, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57 (e cioè filosofi come Cercope, Senofilo, Licone, Boida ecc.); del II vol. i numeri 61, 62, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78 (e cioè filosofi come Metrodoro di Lampsaco, Bione d'Abdera, Bolo ecc.). La traduzione è stata tenuta il più possibile aderente al testo, ma si è anche cercato che essa fosse soprattutto leggibile. Per le note è stato seguito il criterio di limitarle al necessario, rinunciando ad un commento meramente esplicativo: con esse si è cercato di presentare i vari problemi storici e interpretativi, accennando alle più importanti soluzioni, ma soprattutto di inquadrare

e interpretare frammenti e testimonianze in modo che più chiara ne risultasse la figura del filosofo. Il lettore si renderà conto da sé della novità di certe interpretazioni e potrà giudicare del risultato.

ANGELO PASQUINELLI

Zurigo, 1954.

NB. Per una facile consultazione dei testi originali si tenga nota che: 1) il numero a destra, accanto al nome del filosofo, nel titolo corrisponde a quello dei *Vorsokratiker*; 2) subito dopo il numero della testimonianza (**A**) o del frammento originale (**B**) compare tra parentesi, in caso di divergenza, quello dei *Vors.*; in casi in cui, nelle testimonianze, l'ordine mutato non permetteva una diretta corrispondenza col testo del Diels-Kranz, il numero d'ordine della testimonianza nei *Vors.* è stato riportato in parentesi quadra alla fine del passo relativo; le testimonianze o i frammenti a cui segue, dopo il numero, il segno (—) mancano nei *Vors.*; 3) in fondo alle note si dànno per le divergenze più notevoli nell'ordine dei frr. delle tabelle di concordanza con Diels-Kranz; 4) nelle citazioni, nel testo e nelle note, di passi esistenti nei *Vors.* che non compaiono nella presente traduzione, ed in ogni caso in cui potesse nascere confusione, è stata indicata con una D., dopo il numero d'ordine, la provenienza dal Diels-Kranz.

Angelo Pasquinelli, che ha curato questa edizione con impegno giovanile e matura obiettività di giudizio, è morto improvvisamente a Zurigo, nel giugno 1956, non ancora trentenne. Gli studi filosofici hanno perduto una promessa, e la nostra Casa editrice un amico.

I PRESOCRATICI

Frammenti e testimonianze

LA FILOSOFIA IONICA - PITAGORA E L'ANTICO PITAGORISMO
SENOFANE - ERACLITO - LA FILOSOFIA ELEATICA

LA FILOSOFIA IONICA

I

TALETE (11)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 Diogene Laerzio (I, 22-44)

(22) Talete, come dicono Erodoto, Duride e Democrito, era figlio di Examio e di Cleobuline, della stirpe dei Telidi, che son fenici, nobili discendenti di Cadmo e Agenore. (< Era uno dei sette sapienti > come dice anche Platone [1]; e per primo ebbe il nome di sapiente sotto l'arcontato di Damasia in Atene [582/1]. In quel tempo appunto furono proclamati i sette sapienti, come attesta Demetrio Falereo nelle *Liste degli arconti*. Fu iscritto come cittadino in Mileto quando vi arrivò insieme a Neileo, bandito dalla Fenicia; ma secondo l'opinione dei piú, era invece nato a Mileto e da stirpe illustre. (23) Si rivolse, dopo essersi occupato di cose politiche, allo studio della natura, ma secondo quanto affermano alcuni non lasciò niente di scritto; infatti anche l'*Astrologia nautica* a lui attribuita si dice fosse di Foco di Samo. Callimaco afferma nei suoi giambi che si deve a lui la scoperta dell'Orsa minore:

> « ed ha scoperto, si narra, le stelle del carro,
> che fanno da guida alle navi fenice » [2].

Altri dicono invece che egli scrisse due sole opere, *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*, giudicando che il resto era impossi-

bile a comprendersi. Sembra, secondo alcuni, che per primo abbia indagato gli astri e predetto i solstizi e le eclissi del sole, come dice Eudemo nella *Storia dell'astronomia*; questo ha suscitato l'ammirazione di Senofane e di Erodoto ed anche Eraclito e Democrito attestano la cosa. (24) Alcuni affermano che fu il primo a sostenere che l'anima è immortale, e tra questi il poeta Cherilo. Talete riuscí per primo a determinare il corso del sole da un punto solstiziale all'altro e per primo, affermano alcuni, stabilí che la grandezza del sole è la 720ª parte < del cerchio da esso percorso e cosí quella della luna > rispetto al suo cerchio. Pure per primo calcolò a trenta giorni la durata del mese. E diede inizio, secondo alcuni, alla riflessione intorno alla natura.

Aristotele ed Ippia affermano che Talete attribuiva una anima anche alle cose inanimate, indottovi dall'osservazione del magnete e dell'elettro. Panfile sostiene che aveva imparato la geometria dagli Egiziani e che per primo riuscí ad inscrivere un triangolo rettangolo in un < semi- > cerchio, celebrando la scoperta col sacrificio di un toro. (25) Altri, tra cui Apollodoro il matematico, attribuiscono la cosa a Pitagora. (Talete diede il massimo impulso a quelle scoperte che, come dice Callimaco nei giambi, furono poi fatte dal frigio Euforbo, « lo scaleno e il triangolo equilatero » ad esempio e tutto ciò che riguarda la teoria delle linee). Anche nelle cose politiche sembra sia stato un ottimo consigliere. Quando Creso inviò un'ambasceria ai Milesi per stringere alleanza, egli riuscí ad impedirla, e con questo salvò la città perché la vittoria rimase a Ciro. Dice lui stesso, come narra Eraclide Pontico, di aver vissuto solitario e appartato. (26) Alcuni affermano che fosse sposato e che avesse un figlio di nome Chibisto. Altri dicono invece che non era sposato e che aveva adottato il figlio di una sorella. Avendogli qualcuno domandato perché non volesse aver figli rispose: « Per l'amore che porto loro ». E narrano che alla madre che voleva costrin-

gerlo a sposarsi rispondesse: « non è ancor tempo » e una volta in età avanzata, alle sue insistenze replicasse: « ormai non è più tempo ». Ieronimo di Rodi nel secondo libro dei *Memorabili vari* attesta che Talete, a dimostrazione di quanto fosse facile arricchire, prese in affitto i frantoi in previsione di un'abbondante raccolta di olive e ne trasse un enorme guadagno.

(27) Riteneva che l'acqua fosse il principio che era alla base di tutte le cose e considerava il mondo animato e pieno di demoni. Dicono sia stato lui a stabilire la divisione dell'anno in quattro stagioni e in 365 giorni.

Non ebbe maestri, se si escludono i contatti che ebbe con i sacerdoti durante un viaggio in Egitto. Ieronimo afferma che Talete ha calcolato l'altezza delle piramidi dalla lunghezza della loro ombra, misurata nel momento in cui l'ombra è esattamente uguale all'altezza del corpo umano. Fu in strettissimi rapporti di amicizia con Trasibulo, tiranno di Mileto, come narra Minias. È famosa la storia del tripode che, tratto dal mare da alcuni pescatori, venne inviato ai sette sapienti dal popolo di Mileto. (28) Si dice infatti che dei giovani Joni avessero acquistato da alcuni pescatori milesi il contenuto di una rete; una volta ritirata la rete ne uscí il tripode, che provocò una contesa. I Milesi mandarono allora ad interrogare l'oracolo a Delfi. E il dio diede questo responso:

O Milesio, tu interroghi Febo sul tripode?
E io ti dico: appartiene a chi di tutti è il piú saggio.

Essi lo dettero allora a Talete. Questi lo inviò ad un altro dei sette sapienti, e questi ad un altro ancora, fino a Solone, il quale dichiarò infine che il piú saggio di tutti era il dio e rimandò il tripode a Delfi. Callimaco nei giambi racconta la storia in altro modo, come l'ha appresa cioè dal milesio Meandrio. Un certo Baticle, un arcade, lasciò morendo una coppa perché « venisse assegnata al migliore tra i saggi ». Fu data a Talete, e da lui,

di mano in mano, ritornò di nuovo a Talete. (29) Questi la rinviò allora, secondo Callimaco, ad Apollo Didimeo con questa dedica:

> Talete mi donò al signore della stirpe di Neileo,
> dopo avermi ricevuto due volte in segno del massimo onore;

che in prosa suona: Talete milesio, figlio di Examio, offre ad Apollo Delfico questo dono che gli Elleni gli dettero due volte per onorarlo. Colui che portava la coppa, il figlio di Baticle, si chiamava Tirio, come attesta Eleusi nel suo libro su Achille e Alessandro nel nono libro dei *Racconti mitici*.

Eudosso di Cnido e Euante di Mileto narrano invece che uno degli amici di Creso avesse ricevuto dal re una coppa d'oro con l'incarico di consegnarla al piú sapiente tra i Greci; e che questi l'avesse data a Talete. La coppa sarebbe poi giunta a Chilone, (30) il quale avrebbe chiesto ad Apollo Pitico chi fosse piú saggio di lui; e il dio avrebbe risposto che piú saggio di lui era Misone, di cui parleremo piú oltre (quelli che seguono Eudosso mettono Misone al posto di Cleobulo nella lista dei sette sapienti, Platone invece al posto di Periandro). Di lui Apollo Pitico disse:

> L'Oteo Misone di Chene, io dico
> è ben piú di te nell'animo accorto.

Era andato a interrogare l'oracolo Anacarsi. Il platonico Demaco e Clearco narrano invece che la coppa era stata mandata da Creso a Pittaco e che da lui abbia cominciato il suo giro.

Androne, nel libro *Sul tripode*, sostiene a sua volta che gli Argivi avrebbero destinato il tripode al piú sapiente tra i Greci come riconoscimento della sua superiorità e che il prescelto sarebbe stato lo spartano Aristodemo che avrebbe ceduto la coppa a Chilone. (31) Anche Alceo ricorda Aristodemo con questi versi:

E come dicono infatti Aristodemo
ha espresso allora in Sparta
una saggia sentenza: la ricchezza è l'uomo,
il povero non fu mai virtuoso.

Alcuni narrano che Periandro avesse inviato una nave carica di merci a Trasibulo, tiranno di Mileto, e che, avendo questa nave fatto naufragio presso Cos, fosse stato ripescato in seguito il tripode da alcuni pescatori. Fanodico sostiene invece che il tripode è stato trovato in mare vicino ad Atene e che, portato nella città, sia stato inviato a Biante per decisione dell'assemblea del popolo. (32) Ne diremo il perché quando parleremo di Biante. Altri dicono che il tripode fosse opera di Efesto e che fosse stato dato in dono dal dio a Pelope in occasione delle sue nozze; che fosse poi giunto a Menelao, e rubato da Paride insieme ad Elena e gettato nel mare di Cos dalla spartana perché diceva « sarebbe stato motivo di molte contese ». In seguito alcuni cittadini di Lebedo acquistarono il contenuto di una rete in quella località e si impadronirono anche del tripode; vennero allora a contesa con i pescatori e per definire la lite si recarono a Cos. E non essendo ivi venuti ad una risoluzione, si appellarono alla madre patria dei Milesi. I Milesi, dopo che una loro ambasceria era stata respinta, mossero guerra a quelli di Cos. E si ebbero molte perdite da ambedue le parti finché un oracolo decretò che il tripode fosse dato al piú sapiente. Le due parti, d'accordo, lo inviarono a Talete. (33) Questi, essendo il tripode ritornato a lui di mano in mano, lo offrì ad Apollo Didimeo. Il responso dell'oracolo suonava per quelli di Cos:

La contesa fra Meropi e Joni non avrà termine
finché il tripode d'oro che Efesto gettò nel mare,
inviato dalla città, giunga nella casa dell'uomo
che conosce le cose che sono, che furono, che
saranno;

e per quelli di Mileto:

O Milesio, tu interrogh Febo sul tripode?

sentenza che continua come ho già detto. E questo è tutto. Ermippo nelle *Vite* attribuisce a Talete un detto che alcuni ascrivono invece a Socrate. Secondo Ermippo infatti Talete diceva che di tre cose era grato al destino: in primo luogo di esser nato uomo e non bestia, in secondo luogo di esser nato uomo e non donna, infine di esser nato greco e non barbaro. (34) Si narra di lui che condotto una volta fuori di casa da una vecchia per osservare le stelle, cadesse in un pozzo; e che la vecchia avesse risposto cosí ai suoi lamenti: « E tu, Talete, che non sei capace di vedere ciò che hai sotto i piedi, pensi di conoscere le cose del cielo? » Anche Timone conosce la sua attività d'astronomo e nei *Silli* cosí lo loda:

Dei sette sapienti Talete è l'osservatore di stelle.

I suoi scritti sarebbero costituiti, secondo Lobone di Argo, da duecento versi. Alla sua statua sarebbe stata apposta quest'iscrizione:

Mileto della Jonia, la sua città natale,
proclamò Talete, qui, il piú sapiente di tutti gli astronomi.

(35) Ecco alcune delle sue sentenze poetiche:

Molte parole non rivelarono mai un'opinione giusta;
cerca una cosa sola che sia saggia,
scegli una cosa sola che sia giusta;
e lascerai sciogliersi le lingue sfrenate di quelli che parlano troppo.

Si riportano di lui anche queste sentenze: il piú antico degli esseri è il dio, poiché è ingenerato; il piú bello è il mondo, perché è opera del dio; il piú grande è lo spazio, che abbraccia tutto; il piú veloce la mente, che tutto percorre; il piú forte la necessità, che tutto vince; il piú

sapiente è il tempo, che scopre ogni cosa. Diceva che tra la morte e la vita non v'è alcuna differenza; qualcuno gli replicò: « E tu perché non muori, allora? » E Talete: « Proprio perché non c'è nessuna differenza ». (36) Ad uno che gli domandava se fosse nata prima la notte o il giorno rispose: « La notte, un giorno prima ». Qualcuno gli chiese se potesse sfuggire al dio l'ingiustizia perpetrata da un uomo; e Talete rispose: « Neppure se il dio volesse ». Un adultero voleva sapere da lui se potesse giurare di non aver commesso adulterio: « Lo spergiuro — gli disse Talete — è peggio dell'adulterio ». Alla domanda che cosa fosse la cosa piú difficile rispose: « Conoscer se stesso », e a che cosa fosse la cosa piú facile: « Dar dei consigli ad un altro », disse. E ancora: « che cosa fa piú piacere? » « riuscire »; « che cos'è il divino? » « ciò che non ha né principio né fine ». Gli domandarono quale fosse la cosa piú straordinaria che avesse visto: « Un tiranno vecchio », rispose; come si potesse sopportar meglio la sfortuna: « Vedendo i propri nemici in una situazione ancora peggiore »; come potremmo vivere nel modo migliore e piú giusto: « Non facendo neppur noi le cose che biasimiamo negli altri ». (37) « Chi è felice? » gli fu chiesto. « Chi è sano di corpo, ha buone doti spirituali e un'indole bene educata ». Altri suoi detti: « bisogna ricordarsi e degli amici presenti e degli amici assenti »; « non si deve cercare di apparir belli, ma sforzarsi di esserlo realmente con la propria condotta »; « non cercar d'arricchire mediante ingiustizia e non mancar di parola a chi ha riposto fiducia in te »; « l'aiuto che dài ai genitori lo riceverai a tua volta dai figli » [3]. Sosteneva poi Talete che le piene del Nilo erano provocate dai venti etesi che, soffiando in senso inverso, ricacciavano indietro le correnti del fiume. Apollodoro nella *Cronaca* afferma che Talete è nato nel primo anno della 35ª [39ª?] olimpiade [640]. (38) Morí a 78 anni (o, come dice Sosicrate, a 90); era morto infatti nella 58ª olimpiade [548/44], essendo vissuto all'epoca di

Creso, al quale promise anche di fargli passare l'Ali senza ponti, deviando il corso del fiume [546] [4].
Vi sono stati anche altri che si chiamarono Talete; cinque anzi secondo quanto dice Demetrio di Magnesia...
(39) Talete il saggio morí mentre assisteva ad una gara ginnica, per il caldo, la sete e la debolezza, perché era già molto vecchio [5]. Sulla sua tomba fu apposta questa iscrizione:

Guarda questa piccola tomba — ma la fama
arriva al cielo —
qui riposa Talete, il piú sapiente degli uomini.

C'è anche un mio epigramma su di lui nel primo libro degli *Epigrammi* o *Poesie diverse*:

Mentre guardava la gara, o Zeus raggiante,
hai strappato dallo stadio il saggio Talete.
Sono contento che tu l'abbia preso vicino a te:
dalla terra il vecchio non poteva piú vedere le
stelle.

(40) È di Talete il detto « conosci te stesso », che Antistene nelle *Successioni* attribuisce a Femonoe, dicendo che se ne è poi appropriato Chilone.
[Cfr. n. 1] Si riportano di Talete anche le seguenti lettere [43. 44. Sono due lettere, una a Ferecide e una a Solone, opera di un falsario].

2 Suda [dall'*Onomatologos* di Esichio]

Talete, figlio di Examio e di Cleobuline, milesio — fenicio, invece, secondo Erodoto — era nato prima di Creso, nella 35ª olimpiade [640/36]. Flegonte afferma invece che era già famoso nella 7ª ol. [752/48]. Scrisse in versi un'opera sui fenomeni celesti, un libro intitolato *Sull'equinozio* e trattò di molti altri argomenti. Morí già vecchio mentre assisteva a una gara ginnica, schiacciato dalla folla e indebolito dal caldo.

SUDA [da Diogene, A. 1]

Talete ebbe per primo il nome di sapiente; per primo sostenne che l'anima è immortale e calcolò le eclissi e gli equinozi. Vi sono moltissime sentenze di lui, in particolare quella famosa « conosci te stesso »; il detto « se ti fai garante, il tuo danno è sicuro » è piuttosto di Chilone, che se lo è appropriato, come anche il detto « non troppo ».

3 SCHOL. A PLATONE (*in remp.* 600 a) [da Esichio]

Talete figlio di Examio, milesio — fenicio invece secondo Erodoto. Ebbe per primo il nome di sapiente. Scoprí che le eclissi solari sono provocate dalla luna quando viene a trovarsi sotto il sole; scoprí l'Orsa minore e i solstizi e determinò, primo dei Greci, la grandezza e la natura del sole. Sosteneva che anche le cose inanimate hanno una anima, argomentandolo in qualche modo dall'osservazione del magnete e dell'elettro. Il principio degli elementi era secondo Talete l'acqua. Diceva che il mondo è animato e pieno di demoni. Fu istruito in Egitto, dai sacerdoti. È di lui il detto « conosci te stesso ». Morí, dopo una vita solitaria, da vecchio, mentre assisteva ad una gara ginnica, indebolito dal caldo.

4 ERODOTO (I, 70)

Prima della disfatta della Jonia anche Talete, che era di origine fenicia, fece un'eccellente proposta: consigliò cioè gli Joni di costituire un unico Consiglio, che avrebbe dovuto aver sede a Teo (dato che Teo è nel centro della Jonia); le altre città continuerebbero ad essere abitate e dovrebbero considerarsi in tutto come dei demi.

5 ERODOTO (I, 74)

Si tratta della guerra tra Aliatte e Ciassare. Portavano avanti la guerra con alterne vicende quando, essendo venuti ad uno scontro, successe che mentre impegnavano

battaglia al giorno si sostituisse improvvisamente la notte [è probabilmente l'eclissi del 28 maggio 585]. Quest'eclissi era stata predetta agli Joni da Talete di Mileto, che aveva anche determinato esattamente l'epoca all'anno in cui si produsse effettivamente.

CLEMENTE (*Strom.* I, 65)

Eudemo attesta nella *Storia dell'astronomia* che Talete predisse l'eclissi di sole avvenuta quando i Medi e i Lidi attaccarono battaglia; il re dei Medi era Ciassare, padre di Astiage, quello dei Lidi era Aliatte, padre di Creso... questo avveniva intorno alla 50ª olimpiade [580/76] [quest'ultima parte proviene da Taziano, 41]. Diremo ora dell'età dei sette sapienti: Talete è il piú vecchio di essi, fiorito intorno alla 50ª olimpiade...

[Sulla predizione dell'eclissi si hanno ancora questi dati:]

EUSEBIO (*Chron.*)

a) Sincello = Talete di Mileto predisse un'eclissi solare totale. Trad. arm. = ol. 49, 2 [583];
b) Cirillo (*c. Jul.* I, p. 13 e) = ol. 50 [580/76];
c) Gerolamo = 1432 dell'era ebraica [585].

CICERONE (*de div.* I, 49, 112) = durante il regno di Astiage.

PLINIO (*N. H.* II, 53) = ol. 48, 4 [585/4].

GALENO (*Ueber die Siebenmonatskinder*, ed. R. Walzer) [probabilmente da Eudemo]

E di quelli che vissero all'epoca di Ippocrate solo pochissimi sapevano che bisognava aggiungere ai 365 giorni dell'anno ancora 1/4 di giorno. Ma le conoscenze di Talete di Mileto erano cosí avanzate che fu in grado di avvertire di un'eclissi che si produsse poi nei pressi del fiume Ali al tempo di Serse [= Ciassare].

6 Erodoto (I, 75)

Arrivato sulle sponde del fiume Ali, Creso, cosí penso io, fece passare l'esercito sui ponti esistenti; i Greci invece credono per lo piú che sia stato Talete a render possibile il passaggio dell'Ali. Dicono infatti che Creso si trovasse in difficoltà non sapendo come far passare il fiume all'esercito... Talete, che era nel suo accampamento, gli venne in aiuto facendo sí che il fiume che scorreva sul lato sinistro del campo scorresse anche sul destro. E si dice avesse fatto cosí: cominciando da un punto a monte del campo, avrebbe scavato una fossa profonda, in forma di mezzaluna, in modo che il fiume, deviato parzialmente dal vecchio letto nella fossa semilunata, passasse dietro a dove era posto l'accampamento e una volta sorpassato il campo, sboccasse di nuovo nel suo letto. In tal modo, non appena il fiume fosse diviso, ognuno dei due bracci sarebbe stato guadabile. Alcuni sostengono perfino che il vecchio letto venisse lasciato completamente all'asciutto, ma questo non posso ammetterlo.

7 (9) Platone (*Theaet.* 174 a)

Come successe a Talete, o Teodoro, che mentre osservava le stelle e guardava in alto cadde in un fosso, ed una serva tracia, si dice, si burlò di lui molto spiritosamente, domandandogli come potesse pretendere di osservare le cose del cielo quando non sapeva vedere quel che aveva davanti ai piedi [6].

Platone (*Resp.* 600 a)

Ma si raccontano di lui [Omero] invenzioni ingegnose o altre imprese utili, da uomo abile nella vita pratica, come di Talete di Mileto e di Anacarsi lo Scita?

8 (10) Aristotele (*Pol.* 1259 a 6)

Tutti questi racconti sul modo di arricchire sono utili per chi ne apprezza l'arte, e tra essi anche la storia che si

narra a proposito di Talete di Mileto, che tratta appunto questo tema. E sebbene gli venga attribuita come esempio di sapienza, se ne può trarre una considerazione generale. Raccontano dunque che qualcuno, rinfacciandogli la sua povertà, asserisse che la filosofia non era di alcuna utilità pratica; allora Talete, che, grazie alle sue conoscenze astronomiche, prevedeva una grossa raccolta di olive, prese in affitto fin dall'inverno i frantoi di Mileto e di Chio a condizioni vantaggiose perché nessuno ne offriva di piú, dando come caparra un po' di denaro di cui disponeva. Al momento opportuno, quando la richiesta divenne forte ed urgente, li cedette di nuovo al prezzo che voleva e ne trasse molto denaro, per dimostrare che ai filosofi, se volessero, sarebbe facile arricchire, ma che questo non è lo scopo a cui tendono.

9 (11) Proclo (*in Eucl.* 65, 3) [Eudemo, *Storia della geometria*, fr. 84 Speng.]

Cosí come la scienza dei numeri nacque presso i Fenici promossa dal commercio e dagli affari, la geometria fu scoperta per le stesse ragioni dagli Egiziani. Talete per primo, dopo un viaggio in Egitto, introdusse in Grecia questa scienza e molte cose scoprí lui stesso, di molte altre indicò i principî a quelli che vennero dopo di lui, applicandovisi ora con intenti generali, ora con intenti piú concreti.

Plutarco (*Sol.* 2)

Si dice che anche Talete e il matematico Ippocrate abbiano esercitato il commercio e che Platone si sia pagato le spese del viaggio in Egitto con la vendita di una certa quantità d'olio.

Plutarco (*de Is. et Osir.* 34)

C'è chi pensa che Omero e Talete considerassero l'acqua principio e origine di tutte le cose avendolo appreso dagli Egiziani.

GIUSEPPE FLAVIO (*c. Ap.* I, 2)

Vi è accordo unanime nel ritenere che anche i primi che tra i Greci hanno filosofato sulle cose celesti e sulle cose divine, come Ferecide di Siro e Pitagora e Talete, tutti scolari degli Egiziani e dei Caldei, hanno scritto ben poche opere, e queste i Greci le considerano le piú antiche di tutte e a mala pena credono siano state scritte da essi.

AEZIO (*de plac.* I, 3, 1)

Talete, applicatosi alla filosofia in Egitto, si recò a Mileto che era assai vecchio.

GIAMBLICO (*V. Pythag.* 12)

Talete esortò Pitagora ad andare in Egitto e a frequentare soprattutto i sacerdoti di Menfi e di Diospoli, ché da essi anche lui aveva imparato molto di ciò che gli aveva dato fama di sapiente.

ERODOTO (II, 109)

Io credo che, scoperta in Egitto, la geometria sia di là venuta in Grecia.

b *Il pensiero.*

10 (12) ARISTOTELE (*Metaphys.* 983 b 6)

Dei primi filosofi, i piú hanno pensato che vi siano solo principî materiali delle cose. Ciò da cui le cose hanno il loro essere e da cui si originano e in cui corrompendosi si risolvono — poiché la sostanza permane pur mutando negli accidenti — dicono sia l'elemento primordiale e, essa sostanza, il principio delle cose; per questo pensano che niente si generi o perisca in assoluto, dato che tale sostanza permane in eterno... (17) Ci dev'essere infatti una qualche sostanza, una o piú di una, da cui si generi il resto pur restando essa immutata. Quanto poi al numero e alla forma di tale principio non hanno tutti la stessa

opinione: Talete, l'iniziatore di questa filosofia, dice per parte sua che esso è l'acqua (e per questo sostiene che la terra poggia sull'acqua), e tale opinione gli viene forse dall'aver osservato che il nutrimento di tutte le cose è umido e che perfino il caldo si genera dall'acqua e vive di essa (ma ciò onde tutte le cose si originano è il loro principio); da questo era stato indotto a tale opinione e anche dal fatto che ogni germe ha una natura umida; e l'acqua è il principio della natura di ciò che è umido. Vi sono poi alcuni che credono che anche i primi antichissimi teologi, vissuti molto prima del nostro tempo, abbiano avuto la stessa opinione sulla sostanza primordiale perché chiamavano Oceano e Teti i padri della generazione [Om. § 201] e perché dicevano che gli dèi giurano per l'acqua, che quei poeti chiamavano Stige. Si onora sempre ciò che è più antico e niente è più onorato del giuramento. Non è poi sicuro che quest'opinione sulla sostanza primordiale delle cose sia talmente antica, ma si dice tuttavia che questo fosse il pensiero di Talete sulla causa prima [7].

11 (13) Simplicio (*Phys.* 23, 21) [Teofrasto (*Phys. Opin.* fr. 1 *Dox.*)]

Di quelli che ammettono un unico principio mobile e che vengono propriamente chiamati fisici da Aristotele, alcuni lo ritengono limitato, come Talete di Mileto, figlio di Examio, e Ippone, il quale sembra anche sia stato ateo. Entrambi dicevano che l'acqua era il principio delle cose basandosi sulle apparenze sensibili; il caldo infatti si alimenta dell'umido e i cadaveri si disseccano e tutti i germi sono umidi e ogni nutrimento contiene acqua. Per natura ogni cosa si alimenta di ciò da cui proviene, e l'acqua è appunto il principio della natura umida e ciò che sostiene tutte le cose. Per questo hanno affermato che l'acqua era il principio e detto che la terra galleggia sull'acqua. Talete è il primo di cui ci sia noto abbia divulgato tra i Greci

le sue conoscenze sulla natura e per quanto molti altri lo abbiano preceduto — come pensa anche Teofrasto — si è talmente segnalato tra essi da oscurare tutti quelli venuti prima di lui. Si dice però che non abbia lasciato di scritto che la cosiddetta *Astrologia nautica*. (458, 23) Quelli che ammettono un unico principio lo definiscono infinito riguardo alla grandezza, come Talete l'acqua [8].

SERVIO (*ad Aen.* XI, 186)

Vi furono, presso i vari popoli, diversi generi di sepoltura, per cui gli uni inumano i cadaveri, gli altri li cremano... Talete, che sostiene che tutto proviene dall'acqua, vuole che i corpi vengano seppelliti perché possano di nuovo risolversi in acqua.

12 (14) ARISTOTELE (*de caelo* 294 a 28)

Altri pensano invece che la terra poggi sull'acqua. E questa è la piú antica dottrina tramandataci, che dicono abbia enunciato Talete di Mileto, il quale credeva che la terra rimanga alla superficie dell'acqua perché galleggia, come un legno o qualche altra cosa dello stesso genere (e nessuna di queste può infatti per natura sostenersi sull'aria, ma solo sull'acqua), come se lo stesso ragionamento oltre che per la terra non valesse anche per l'acqua che sostiene la terra.

SIMPLICIO (*de caelo* 522, 14)

Aristotele riporta l'opinione di Talete di Mileto che la terra poggi sull'acqua come un legno o un'altra di quelle cose che per natura galleggiano sull'acqua. A questa opinione Aristotele ribatte che essa ha avuto forse piú forza per il fatto di essere espressa, anche presso gli Egiziani, in forma mitica e che Talete ha forse portato di là il suo ragionamento [9].

13 (15) Seneca (*Nat. Quaest.* III, 14, p. 106, 9 Gencke)

Talete sostiene — e la sua opinione è irragionevole — che la terra sia sostenuta e trasportata come una barca dall'acqua e che quando oscilla a causa della mobilità dell'acqua si dice che c'è un terremoto. Non ci si deve perciò meravigliare se vi è tanta abbondanza d'acqua a colmare i fiumi, dato che il mondo è completamente in mezzo all'acqua.

Aezio (III, 11, 1)

I successori di Talete sostenevano che la terra è nel centro. [Cfr. Aezio (III, 15, 1) e Seneca (*N. Q.* VI, 6, 1-3) [10]].

14 (16) Erodoto (II, 20)

Secondo una di esse [le teorie dei Greci sulle piene del Nilo] i venti etesi sono la causa delle piene del fiume perché impediscono al Nilo di riversarsi nel mare...

Aezio (IV, 1, 1)

Talete crede che i venti etesi, soffiando contro l'Egitto, facciano gonfiare la massa del Nilo ostruendone gli sbocchi con le acque ingrossate del mare. [Cfr. anche Seneca (*N. Q.* IV, 2, 17-30), Diodoro (I, 38-41), Lucrezio (VI, 712-37) [11]].

15 (17) Dercillide (ap. Theon., *astr.* 198, 14 H.)

Eudemo attesta nella *Storia dell'astronomia* che... Talete scoprì la causa dell'eclissi solare e determinò che il percorso del sole lungo i punti solstiziali non è sempre uguale.

16 (18) Plinio (*N. H.* XVIII, 213)

Secondo Esiodo (c'è infatti anche un'*Astrologia* che va sotto il suo nome) il tramonto mattutino delle Pleiadi avviene alla fine dell'equinozio d'autunno, secondo Talete, invece, avviene 25 giorni dopo l'equinozio.

17 (19) APULEIO (*Flor.* 18, p. 37, 10 H.)

Talete di Mileto è certamente il piú insigne fra quei sette uomini famosi per la loro sapienza (fu infatti il primo in Grecia a scoprire la geometria e fu sicuro indagatore della natura ed espertissimo nella scienza degli astri); con piccole linee scoprí le cose piú grandi: la durata delle stagioni, il soffio dei venti, i moti delle stelle, il sonoro prodigio del tuono, il corso obliquo degli astri, i ritorni annuali del sole; inoltre l'aumento della luna nascente, la diminuzione della luna calante e l'inclinazione della luna nuova. E già vicino alla morte scoprí quella divina teoria sul sole, che io non imparai soltanto, ma di cui sperimentai e riconobbi la verità, il rapporto cioè tra la grandezza del sole e il cerchio da esso percorso. Si dice che Talete avesse insegnato a Mandrolito di Priene questa teoria poco dopo che l'aveva scoperta; questi, straordinariamente interessato dalla nuova e inattesa conoscenza, gli chiese di fissare il compenso che voleva gli fosse dato in cambio di tale dottrina. Il saggio Talete rispose: « Come compenso mi basterà che quando farai conoscere a qualcuno ciò che hai imparato da me, non te l'attribuisca, ma che tu dichiari che io, e non altri, son l'inventore di tale dottrina ».

GIULIANO (*Or.* III, 162, 2 H.)

Avendogli chiesto un tale quale compenso gli dovesse per ciò che aveva imparato dal suo insegnamento, Talete rispose: « Se riconoscerai che hai imparato da me mi darai il giusto compenso ».

18 (20) PROCLO (*in Eucl.* 157, 10) [da Eudemo]

Si dice che Talete ha dimostrato per primo che il diametro divide il cerchio per metà. (250, 20) Si deve fra l'altro all'antico Talete la scoperta di questo teorema — che come dicono egli ha capito e formulato per primo — che in ogni triangolo isoscele gli angoli alla base

sono uguali, « omoioi » com'egli dice nella sua lingua arcaica invece di « isoi ». (299, 1) Questo teorema, scoperto secondo quanto afferma Eudemo da Talete, dimostra dunque che gli angoli al vertice di due rette che s'intersecano sono uguali. (352, 14) Eudemo nella *Storia della geometria* attribuisce a Talete questo teorema [identità dei triangoli che hanno un lato e gli angoli adiacenti uguali]; egli afferma che doveva necessariamente servirsene dato il modo in cui, secondo quanto raccontano, Talete calcolava la distanza delle navi in mare [12].

19 (21) Plinio (*N. H.* XXXVI, 82)

Talete di Mileto scoprì il modo di calcolare l'altezza delle piramidi misurandone l'ombra nel momento in cui essa è esattamente uguale al corpo che la proietta.

Plutarco (*Conv. VII sap.* 2, p. 147 a)

Piantato il bastone sul limite dell'ombra proiettata dalla piramide, generandosi per il raggio del sole due triangoli, hai dimostrato [il discorso è rivolto a Talete] che tra la piramide e il bastone c'è la stessa proporzione che tra ombra e ombra.

20 (22) Aristotele (*de anima* 411 a 7)

E alcuni sostengono che l'anima è mescolata al tutto e per questo, forse, Talete credeva che tutto fosse pieno di dèi. [Un'allusione a questa dottrina che la tradizione attribuisce a Talete è già in Platone, *Leg.* 899 b: « tutto è pieno di dèi »]. (405 a 19) Sembra che anche Talete abbia considerato l'anima come un principio motore se ha detto, secondo quanto si tramanda di lui, che il magnete ha un'anima perché muove il ferro.

[Si riallacciano a questa notizia, ma con forti interpolazioni posteriori, che si rivelano nella terminologia e nei concetti, i *Placita* e Cicerone]:

20a (22a) AEZIO (IV, 2, 1)

Talete è stato il primo a dire che l'anima è una natura eternamente mobile o che muove se stessa.

20b (23) AEZIO (I, 7, 11)

Per Talete la mente del mondo è il dio e il tutto è animato e pieno di demoni; e la potenza divina, penetrando l'umido elementare, lo muove.

CICERONE (*de deor. nat.* I, 10, 25)

Talete di Mileto, il primo ad indagare tali questioni, disse che l'acqua era il principio delle cose e il dio la mente che dall'acqua ha creato tutti gli esseri.

[Contro le numerose testimonianze che dichiarano che Talete non ha lasciato niente di scritto — e che le caute e vaghe affermazioni di Aristotele sulle dottrine del filosofo sembrerebbero confermare — gli vengono tuttavia attribuiti numerosi scritti e cioè:

1) *L'Astrologia nautica* (cfr. Diog., I, 23 e forse I, 34; Suda, che menziona una poesia « sui fenomeni celesti » in cui è probabilmente da riconoscere l'*A. n.*; Simpl., *Phys.* 23, 29; vi è poi ancora una testimonianza di PLUTARCO, *Pyth. or.* 18; D., B 1: « i filosofi espressero dapprima in poesia le loro dottrine e i loro insegnamenti, come Orfeo, Esiodo, Parmenide, Senofane, Empedocle, Talete...; [un'opera astronomica] avevano scritto prima in versi Eudosso, Esiodo e Talete, se l'*Astrologia* a lui attribuita è proprio di Talete »; e una dello Scol. di Arato, 172, p. 369, 24: « Talete distingue due Iadi, una settentrionale e una meridionale », che sembra riferirsi a quest'opera): era un antico libro ionico di navigazione, con un catalogo di costellazioni e un sistema di calcolo per la distanza delle

navi (a questo si riferisce forse la citata testimonianza di Proclo p. 21 che sembrerebbe aver visto un'opera matematica attribuita a Talete), analogo alla poesia attribuita a Esiodo e antecedente a quello di Cleostrato di Tenedo. Gli Alessandrini lo attribuivano anche a Foco di Samo, che ne è piú probabilmente l'autore (Diels [6], 11 B 1).

2) *Sul solstizio* e *Sull'equinozio* (cfr. Diog. I, 23 p. 5 e Suda, p. 12), che costituiscono forse una sola opera, probabilmente un antico calendario astronomico attribuito a Talete.

3) *Sui principî*, una tarda falsificazione in almeno due libri, di cui abbiamo un estratto in Galeno, *in Hipp. de hum.* I, 1 (D., B 3)].

2

ANASSIMANDRO (12)

A

Testimonianze indirette

La vita e il pensiero.

1 DIOGENE LAERZIO (II, 1-2)

(1) Anassimandro, figlio di Prassiade, era di Mileto. Diceva che l'illimitato è il principio e l'elemento primordiale, senza precisare se sia aria, acqua o un'altra cosa. E sosteneva che le parti mutano, ma che il tutto è immutabile. Diceva inoltre che la terra sta in mezzo, nel centro, e che è di forma sferica... Scoprì lo gnomone e lo pose in un luogo adatto a Sparta, secondo quanto afferma Favorino nella sua *Storia varia*; questo gnomone indicava i solstizi e gli equinozi. Anassimandro costruì poi anche orologi. (2) Inoltre disegnò per primo il contorno della terra e del mare e costruì anche una sfera celeste. Scrisse un'esposizione sommaria delle sue dottrine, che ebbe modo di vedere anche Apollodoro l'Ateniese. Questi attesta nella *Cronaca* che Anassimandro nel 2° anno della 58ª olimpiade [547/6] aveva 64 anni e che morì poco tempo dopo (fiorito all'incirca all'epoca di Policrate, tiranno di Samo) [1]. [Segue un aneddoto falsamente attribuito ad A. e la citazione di un omonimo].

2 SUDA

Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, era un filosofo affine a Talete e suo discepolo e successore. Scoprí gli equinozi, i solstizi e strumenti per misurare il tempo, e per primo stabilí che la terra stava proprio nel mezzo. Introdusse in Grecia l'uso dello gnomone e dimostrò l'intero sistema della geometria. Le sue opere sono: *Sulla natura*, *Il circuito della terra*, *Sulle stelle fisse*, *La sfera*; scrisse anche su altri argomenti.

3 ELIANO (*V. H.* III, 17)

Anassimandro guidò la migrazione dei coloni Milesi in Apollonia.

4 EUSEBIO (*Praep. ev.* X, 14, 11)

Anassimandro, figlio di Prassiade e milesio anche di stirpe, era discepolo di Talete. Fu il primo a costruire gnomoni per distinguere i solstizi e gli anni e le stagioni e gli equinozi.

(Cfr. ERODOTO [II, 109]

I Greci appresero dai Babilonesi l'uso del polos e dello gnomone e la divisione del giorno in dodici parti).

5 PLINIO (*N. H.* II, 31)

È noto che Anassimandro ha scoperto l'inclinazione dello zodiaco, aprendo cosí la strada alla conoscenza delle cose, nell'olimpiade 58ª [548/44]...

5a CICERONE (*de div.* I, 50, 112)

Il filosofo della natura Anassimandro avvertí gli Spartani che abbandonassero la città e le case e, armati, dormissero in aperta campagna perché era imminente un terremoto; la popolazione tutta si era appena messa in salvo quando dal monte Taigeto fu strappata, per cosí dire, l'estremità della poppa.

6 Agatemero (I, 1) [da Eratostene]

Anassimandro di Mileto, discepolo di Talete, fu il primo che intraprese l'ardito tentativo di tracciare una carta della terra, carta che fu poi perfezionata in modo davvero mirabile da Ecateo di Mileto, uomo che aveva esperienza di molti paesi.

Strabone (I, p. 7)

I primi geografi dopo Omero furono, dice Eratostene, due: Anassimandro, discepolo e concittadino di Talete, e Ecateo di Mileto. Anassimandro disegnò per primo una carta della terra ed Ecateo lasciò un'opera che fu creduta di Anassimandro a causa della precedente carta.

7 Temistio (*or.* 36, p. 317)

Anassimandro fu il primo dei Greci di cui sappiamo che si risolse a pubblicare un'opera intorno alla natura.

8 Diogene Laerzio (VIII, 70)

Diodoro d'Efeso, scrivendo su Anassimandro, afferma che Empedocle lo prendeva a modello, imitandone i vani atteggiamenti da tragedia e indossando come lui vesti solenni.

9 Simplicio (*Phys.* 24, 13)

Tra quelli che pongono un unico principio mobile e illimitato, Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, successore e discepolo di Talete, affermava che principio e elemento primordiale delle cose è l'illimitato, introducendo per primo il termine di « principio ». E diceva che esso non era né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita da cui provengono tutti quanti i cieli e i cosmi che sono in essi [2] ... [fr. 3]..., così si esprime Anassimandro nel suo linguaggio poetico

[= Teofrasto, fr. 2]. Evidentemente Anassimandro, avendo osservato la trasformazione dei quattro elementi l'uno nell'altro, non volle porre uno di essi come sostrato, ma qualcos'altro oltre questi. Secondo Anassimandro dunque la generazione non avviene per una trasformazione del principio primordiale, ma per la separazione dei contrari ad opera dell'eterno movimento. Per questo anche Aristotele lo mette accanto ad Anassagora [3]. (150, 22) Anassimandro afferma che i contrari già contenuti nel sostrato illimitato, che è un corpo, si separano, e dà per primo il nome di « principio » al sostrato. Questi contrari sono il caldo, il freddo, il secco, l'umido ecc. [Cfr. anche 22, 9 = 3 A 5].

10 (*parzialmente in* 9, 9a, 16)

ARISTOTELE (*Metaph.* 1069 b 15-23 = D., 59 **A 61**)

Poiché l'essere ha un duplice aspetto, tutto passa dall'essere in potenza all'essere in atto... tanto che non solo è possibile per accidente la nascita dal non-essere, ma anche in quanto tutte le cose nascono dall'essere, nascono tuttavia dall'essere in potenza, e cioè dal non-essere in atto. E questo voleva dire l'uno di Anassagora; meglio dunque del « tutte le cose insieme » — e della mescolanza di Empedocle e di Anassimandro e di come si esprime Democrito — era dire « tutte le cose erano insieme, ma in potenza e non in atto ».

ARISTOTELE (*Phys.* 187 a 12)

Nei fisici invece, secondo quanto essi dicono, bisogna vedere due posizioni diverse: gli uni pongono un unico essere, un corpo, come sostrato (ed è o uno dei tre elementi o un altro, più denso del fuoco ma più sottile dell'aria) e pensano che da esso si generi tutto il resto per condensazione e rarefazione, dando luogo così alla molteplicità. Ma la condensazione e la rarefazione sono dei contrari, appunto l'eccesso e il difetto in generale, come

il grande e il piccolo di cui parla Platone; solo che per quest'ultimo costituiscono la materia e l'uno la forma, mentre per essi la materia è costituita dal sostrato, l'uno, e i contrari sono invece le differenze e le forme. Gli altri fisici sostengono invece che dall'uno si separano i contrari in esso già contenuti, come dice Anassimandro e tutti quelli che pongono l'uno e i molti, come Empedocle e Anassagora, perché anche questi ultimi fanno uscire dalla mescolanza, per separazione, tutte le altre cose.

SIMPLICIO (*Phys.* 27, 11) [Teofrasto fr. 4]

E in questo, sostiene Teofrasto, il pensiero di Anassagora è molto vicino a quello di Anassimandro. Questi diceva infatti che nella divisione dell'illimitato le cose affini si riuniscono e che si forma l'oro perché nel tutto c'era già dell'oro, e la terra perché vi era già della terra e così ogni altra cosa non nasce dal tutto, ma vi è già contenuta in precedenza. Ma Anassagora poneva come causa del movimento e della generazione la mente, per la cui opera si separavano e si generavano i mondi e la natura di ogni altra cosa. « Da questo punto di vista — dice Teofrasto — Anassagora sembrerebbe ammettere un numero infinito di principî materiali, come si è detto, ed una causa unica del movimento e della generazione. Ma se invece si considera la mescolanza di tutte le cose come un'unica natura indeterminata in quanto alla forma e alla grandezza — e proprio questo sembrerebbe aver voluto dire — Anassagora porrebbe allora due principî, la natura dell'illimitato e la mente; cosicché il suo pensiero, rispetto agli elementi materiali, sarebbe del tutto simile a quello di Anassimandro [4].

11 (—) ARISTOTELE (*Phys.* 202 b 36)

Ma un segno che la considerazione dell'infinito è propria della scienza della natura è il fatto che tutti quelli che sembrano aver trattato tale filosofia in modo degno di

nota hanno preso in esame l'infinito e tutti lo hanno posto come principio delle cose; gli uni, come i Pitagorici e Platone, in sé e per sé, non come predicato di un'altra cosa, ma l'infinito come sostanza... Tutti quanti i fisici, invece, dànno sempre come sostrato all'infinito un'altra natura, prendendola dai cosiddetti elementi, come l'acqua, l'aria o qualcosa di mezzo tra le due. (189 a 35) [Il numero dei principî dev'esser limitato; essi però non possono esser due perché]... se si vogliono mantenere i due contrari è necessario ammettere un terzo per sostrato, come quelli che sostengono che il tutto è una sola natura primordiale, sia l'acqua o il fuoco o qualcosa di mezzo tra i due. L'ipotesi migliore sembra essere quella dell'elemento intermedio perché il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua sono implicati nel rapporto dei contrari. (204 b 22 = D., **A 16**) [Critica del corpo infinito]. Ma in secondo luogo il corpo infinito non può essere uno e semplice, né come dicono quelli che suppongono un qualche cosa oltre gli elementi, da cui fanno poi derivare questi ultimi, né semplicemente. Vi sono alcuni infatti che concepiscono così l'infinito, ma non come aria o acqua, affinché tutto il resto non venga annientato dall'infinità di questi. Gli elementi hanno infatti un rapporto reciproco di opposizione: ad esempio l'aria è fredda, l'acqua è umida e il fuoco è caldo; se uno di essi fosse infinito, gli altri verrebbero per ciò stesso annientati. Ma ora essi sostengono che l'infinito è un'altra cosa, da cui poi derivano gli elementi... [Critica del corpo infinito riguardo al luogo]. (205 a 25) Per questo nessuno dei filosofi della natura ha definito l'uno e l'infinito come fuoco o terra, ma bensì come acqua o aria o qualcosa di mezzo tra le due, perché mentre il luogo dei primi due elementi è stabilito chiaramente, questi ultimi oscillano tra l'alto e il basso.

ARISTOTELE (*de caelo* 303 b 10)

Alcuni dunque ammettono un solo principio, acqua o aria o fuoco oppure qualche cosa che sia piú sottile dell'acqua e piú denso dell'aria, che dicono comprenda in sé, essendo infinito, tutti i cieli. Tutti quelli che determinano quest'unico principio come acqua o aria o qualcosa di piú sottile dell'acqua e piú denso dell'aria, e ne fanno poi provenire tutto il resto per via di rarefazione e condensazione, non si accorgono di porre qualcosa di anteriore all'elemento primordiale.

ARISTOTELE (*de gen. et corr.* 332 a 19)

La materia del corpo non può essere uno solo dei quattro elementi. Ciò da cui tutto deriva non può essere uno solo di essi, e non può essere nemmeno qualche cosa oltre questi, cioè qualcosa di mezzo tra l'aria e l'acqua o tra l'aria e il fuoco, rispettivamente piú denso dell'aria e del fuoco, ma piú sottile degli altri due. Anche quell'aria e quel fuoco saranno soggetti al rapporto dei contrari, ma nella forma della privazione dell'uno dei contrari, cosicché non sarà mai possibile che venga ridotto ad uno il principio, l'infinito e ciò che comprende in sé tutto, come lo chiamano alcuni. (328 b 33) Di quelli che ammettono la materia come sostrato, alcuni dicono che è una, sia essa aria o fuoco o qualcosa di mezzo tra i due, che sia un corpo e separabile.

ARISTOTELE (*Metaph.* 988 a 30)

Tutti questi [Platone, Pitagorici, Empedocle, Anassagora] hanno ammesso la causa materiale, e inoltre anche tutti quelli che ponevano l'aria, il fuoco o l'acqua oppure qualcosa di piú denso del fuoco e di piú sottile dell'aria, ché cosí alcuni hanno definito il primo elemento. [Cfr. anche 989 a 14 = qualcosa di mezzo tra aria e acqua [5]].

11a (*parzialmente in* 16) Alessandro (*Metaph.* 60, 8)

Aristotele cita nella sua esposizione anche la dottrina di Anassimandro, il quale poneva come principio una sostanza intermedia tra l'aria e il fuoco o tra l'aria e l'acqua — si riportano infatti ambedue le opinioni. [Cfr. anche 45, 18 (la sostanza intermedia); 47, 23 (una sostanza intermedia); 61, 21 (qualcosa di mezzo tra aria e fuoco)].

Temistio (*Phys.* 13, 17)

qualcosa di mezzo tra aria e fuoco. [Cfr. anche 86, 13 (una sostanza diversa dagli elementi); 87, 4 (una sostanza intermedia)].

Filopono (*Phys.* 23, 14 e 11; 87, 1; 88, 26)

qualcosa di mezzo o tra aria e acqua o tra fuoco e aria; (86, 26) una sostanza intermedia;

Filopono (*de gen. et corr.* 3)

una sostanza intermedia tra aria e acqua, che è infinita.

Asclepio (*Schol. in Arist.* 553 b 33)

una sostanza intermedia.

Simplicio [oltre ai passi citati e ad altri analoghi della *Fisica*: *Phys.* 36, 14; 452, 32 e *passim*; *de caelo* 561, 4]

una sostanza intermedia.

Simplicio (*de caelo* 615, 13)

qualcosa di piú sottile dell'acqua e di piú denso dell'aria.

Simplicio (*Phys.* 149, 9)

Alcuni pongono una cosa diversa dai tre elementi, cioè qualcosa di piú denso del fuoco e di piú sottile dell'aria, o, come dicono altri, di piú denso dell'aria e di piú sottile dell'acqua.

12 (15) ARISTOTELE (*Phys.* 203 b 3)

E ben a ragione tutti considerano l'infinito come principio, poiché non è possibile né che esso esista invano, né che ad esso convenga un'altra potenza che quella di principio. Tutto, infatti, o è un principio o deriva da un principio: ma dell'infinito non vi è principio, perché altrimenti avrebbe un limite. Ed è anche ingenerato e incorruttibile, allo stesso modo di un principio, poiché ciò che è generato ha necessariamente anche una fine, ed ogni corruzione ha il suo termine. Per questo dicevamo che dell'infinito non vi è principio, ma che esso sembra essere il principio di ogni altra cosa e comprendere in sé tutte le cose e a tutte le cose esser guida, come dicono quanti non ammettono altre cause, come la mente o l'amore, all'infuori dell'infinito. E tale principio sembra essere il divino; ed è infatti immortale e imperituro, come dicono Anassimandro e la maggior parte dei filosofi della natura [6]. La convinzione che esista un infinito si presenta alla riflessione suffragata soprattutto da questi cinque motivi: in primo luogo dal tempo (perché esso è infinito), poi dalla divisione delle grandezze (poiché anche i matematici si servono dell'infinito), inoltre dal fatto che soltanto con questa premessa la generazione e la corruzione non vengono mai a mancare, se vi è cioè un infinito da cui si distacchi il generato. In quarto luogo dal fatto che ciò che è limitato ha un limite sempre rispetto a qualche cosa e così è necessario che non vi sia alcun limite, dato che una cosa deve aver necessariamente un limite rispetto ad un'altra; e infine — e questo è il punto più generale e più importante — dal motivo che occasiona la difficoltà comune a tutti gli altri punti: poiché nel pensiero non si produce mai un'interruzione, anche il numero sembra essere infinito e così le grandezze matematiche e lo spazio al di fuori del mondo; se questo è infinito, vi sarà anche un corpo infinito e infiniti mondi; per qual ragione infatti dovrebbe es-

serci il vuoto in un punto piuttosto che in un altro? Quindi se vi è una massa in un punto, dev'esserci dappertutto.

13 (10) PLUTARCO (*Strom.* 2) [da Teofrasto]

Anassimandro, amico di Talete e suo successore, diceva che l'illimitato è l'unica causa della generazione e della corruzione nell'universo e che da esso si erano distaccati i cieli e in generale tutti quanti i mondi, che sono infiniti. Sosteneva poi che la distruzione e molto prima la formazione dei mondi avvengono per il loro processo ciclico che si compie da un tempo infinito. La terra ha secondo Anassimandro la forma di un cilindro ed ha un'altezza pari a un terzo della larghezza. Alla nascita di questo mondo, l'eterno generatore del caldo e del freddo [7] si è separato e da esso si è formata intorno all'aria che circonda la terra una sfera di fuoco, come la corteccia [8] intorno all'albero; quest'involucro sferico si è poi frantumato e le sue parti sono state racchiuse in vari cerchi, e così si sono formati il sole, la luna e gli astri. Anassimandro afferma inoltre che in origine l'uomo proveniva da animali d'altra specie, deducendolo dal fatto che mentre gli altri animali possono procurarsi da sé il loro nutrimento poco tempo dopo la nascita, l'uomo solo ha bisogno per molto tempo di una nutrice: quindi se fosse stato tale anche in origine non avrebbe potuto sopravvivere.

14 (11) IPPOLITO (*Ref.* I, 6, 1-7)

1. Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, era discepolo di Talete. Diceva che il principio delle cose è una certa natura dell'illimitato, da cui si sono formati i cieli e l'ordine che regna in essi. Essa è eterna e non soggetta a invecchiare e comprende in sé tutti quanti i mondi. Il tempo determina la generazione, l'esistenza e la distruzione. 2. Anassimandro diceva che principio e elemento primordiale delle cose è l'illimitato, usando per primo il

termine di « principio ». Affermava inoltre che il movimento in cui si formano i cieli è eterno. 3. La terra è sospesa e non è sostenuta da niente, ma rimane nella sua posizione perché è ad ugual distanza da tutte le parti. Quanto alla forma essa è incavata [9] e rotonda ed è simile ad una colonna di pietra; noi ci troviamo su una delle due facce e l'altra sta dalla parte opposta. 4. Gli astri sono un cerchio di fuoco distaccatosi dal fuoco cosmico e circondato d'aria; ci sono però degli spiragli, delle aperture a forma di tubo, dai quali si vedono gli astri e perciò quando tali spiragli vengono ostruiti hanno luogo le eclissi. 5. Anche la luna qualche volta è piena e qualche volta diminuisce, secondo che queste aperture sono aperte o chiuse. Il cerchio del sole è 27 volte piú grande < di quello della terra e 18 volte piú grande di quello > della luna [10]; piú alto di tutti è il sole e piú bassi i cerchi delle stelle fisse. 6. Gli animali sono nati < dall'umido > fatto evaporare dal sole; l'uomo in origine era simile ad un altro animale, cioè al pesce. 7. I venti sono formati dai vapori piú sottili che si distaccano dall'aria e che dopo essersi raccolti si mettono in movimento; la pioggia dal vapore che il sole fa sollevare dalla terra; i fulmini si producono quando il vento si precipita sulle nuvole e le lacera. Anassimandro era nato nel terzo anno della 42ª olimpiade [610].

15 (12) ERMIA (*Irris.* 10)

Anassimandro, concittadino di Talete, afferma che l'eterno movimento è un principio molto anteriore all'acqua e che è causa della nascita per alcune cose, per altre della distruzione.

16 (13) CICERONE (*Ac. pr.* II, 37, 118)

Anassimandro affermò l'infinità della natura, da cui si genererebbero tutte le cose. [Cfr. Ps. Aristotele (*de M.X.G.* 975 b 21) = MELISSO, A 5].

17 (14) Aezio (*de plac.* I, 3, 3)

Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, dice che l'illimitato è il principio delle cose: da esso infatti tutto si genera e in esso tutto si risolve. Nascono perciò anche infiniti mondi e si risolvono poi di nuovo in ciò da cui provengono. E proprio per questo il principio è infinito, perché la generazione da cui tutto proviene non venga mai a mancare[11]. Erra però Anassimandro non precisando che cosa sia l'illimitato, se l'aria o l'acqua o la terra o qualche altro corpo. Ed erra inoltre affermando da un lato la materia e annullando dall'altro la causa efficiente; perché l'illimitato non è altro che la materia e la materia non può essere in atto se non si ammette la causa efficiente.

Aristotele (*Phys.* 207 b 34)

Poiché abbiamo distinto le cause in quattro gruppi, è evidente che l'infinito è causa in quanto materia e che la sua essenza è la privazione, ma il suo sostrato in sé e per sé è il continuo e il percepibile. Sembra che anche tutti gli altri abbiano dovuto porre l'infinito come materia; ed è perciò anche assurdo farne il contenente e non il contenuto. (208 a 5) Rimangono ora da dire le ragioni per cui l'infinito sembra essere non solo in potenza, ma qualche cosa di determinato... Non è necessario, cioè, che affinché la generazione non venga a mancare vi sia un corpo infinito percepibile e attuale: poiché è possibile, anche se il tutto è limitato, che la morte di una cosa sia la nascita di un'altra. [Cfr. *ibid.* 203 b 15 = A 12].

18 (17) Agostino (*C. D.* VIII, 2)

Anassimandro non pensò che gli esseri provenissero da un'unica cosa, come l'acqua di Talete, ma che ogni cosa derivasse dai propri principî. E credette che tali principi delle cose singole fossero infiniti, e che generassero innumerevoli mondi e tutto ciò che in essi nasce; e che questi

mondi ora si dissolvessero, ora si generassero di nuovo, ciascuno con la durata ad esso assegnata. Ma Anassimandro in questo processo non attribuí alcuna parte all'intelligenza divina.

SIMPLICIO (*de caelo* 615, 13)

Anassimandro, concittadino e amico di Talete... per primo pose come principio l'illimitato, affinché non venisse mai meno il processo di generazione; e sostenne, sembra, che anche i mondi sono infiniti e che ciascuno di essi derivava da tale principio illimitato.

AEZIO (I, 7, 12)

Anassimandro chiamava dèi i cieli infiniti.

CICERONE (*de nat. d.* I, 10, 25)

Vi sono, secondo Anassimandro, degli dèi soggetti alla nascita che sorgono e tramontano a lunghi intervalli, e questi sono i mondi innumerevoli. Ma come possiamo concepire un dio se non immortale?

AEZIO (II, 1, 3)

Anassimandro, Anassimene, Archelao, Senofane, Diogene, Leucippo, Democrito e Epicuro ammettono nell'infinito infiniti mondi in ogni direzione [12] [Cfr. Ps. Plutarco, *Plac.* II, 1].

AEZIO (II, 1, 8)

Di quelli che affermano i mondi infiniti, Anassimandro sostiene che essi sono a distanze uguali l'uno dall'altro... (4, 6) Anassimandro... sosteneva che il mondo è soggetto alla distruzione.

SIMPLICIO (*Phys.* 1121, 5)

Quelli che sostengono mondi infiniti di numero, come i discepoli di Anassimandro, di Leucippo e di Democrito e piú tardi anche quelli di Epicuro, affermano che essi si generano e si dissolvono nell'infinito in una vicenda con-

tinua, e dicono che il movimento è eterno [13]; senza movimento, infatti, non v'è né nascita né morte.

18a (17a) Aezio (II, 11, 5)

Il cielo è per Anassimandro una mescolanza di caldo e di freddo.

19 (18) Aezio (II, 13, 7)

Secondo Anassimandro gli astri sono degli ispessimenti d'aria in forma di ruota, pieni di fuoco, che hanno in certi punti aperture da cui fuoriescono fiamme. (15, 6) Anassimandro, Metrodoro di Chio e Cratete sostengono che il sole è il piú alto di tutti i cerchi; subito dopo viene la luna e sotto di essi le stelle fisse e i pianeti. (16, 5) Gli astri, secondo Anassimandro, sono trasportati dai cerchi e dalle sfere su cui è situato ognuno di essi.

20 (19) Simplicio (*de caelo* 471, 1)

... Anassimandro ha scoperto per primo il rapporto delle grandezze e delle distanze dei pianeti, come attesta Eudemo, il quale attribuisce ai Pitagorici la prima determinazione della loro posizione nel cosmo. La grandezza e la distanza del sole e della luna sono state stabilite fino ad ora prendendo le eclissi come punto di partenza per la loro determinazione ed è probabile che anche Anassimandro le avesse trovate osservando il passaggio di Marte e Venere su di essi [14].

21 (20) Plinio (*N. H.* XVIII, 213)

Secondo Esiodo... il tramonto mattutino delle Pleiadi avviene alla fine dell'equinozio d'autunno, secondo Talete 25 giorni dopo l'equinozio, e secondo Anassimandro 31 giorni dopo.

22 (21) Achille (*Is.* 19) [da Poseidonio]

Alcuni, e tra questi Anassimandro, affermano che il sole, che ha la forma di una ruota [15], manda la luce. E come nella ruota il mozzo è incavato e da esso si estendono i raggi verso il cerchio esterno della ruota, così anche il sole, mandando luce da una cavità centrale, protende i suoi raggi e li fa brillare in cerchio all'esterno. Alcuni altri [ma la notizia si riferisce certamente ad Anassimandro] dicono che come da una stretta cavità il sole manda luce come da una tromba, allo stesso modo di un mantice.

Aezio (II, 20, 1)

Per Anassimandro il sole è un cerchio 28 volte più grande della terra, simile ad una ruota di carro il cui cerchio sia incavato e pieno di fuoco e che in un certo punto lasci vedere la fiamma da un'apertura, come dalla bocca di un mantice. E questo è appunto il sole. (21, 1) Il sole è, secondo Anassimandro, uguale alla terra, ma il cerchio in cui è la sua apertura e da cui è portato è grande 27 volte la terra. (24, 2) Per Anassimandro l'eclissi solare avviene per la chiusura dell'orifizio da cui esce il fuoco.

23 (22) Aezio (II, 25, 1)

La luna è secondo Anassimandro un cerchio 19 volte più grande della terra, simile a una ruota di carro, che ha il cerchio incavato e pieno di fuoco, allo stesso modo del cerchio del sole, e come questo ha una posizione obliqua; ha un solo spiraglio, come la bocca di un mantice. Le sue fasi sono provocate dalle rivoluzioni della ruota. (28, 1) Anassimandro, Senofane e Beroso sostengono che la luna ha luce propria. (29, 1) Per Anassimandro l'eclissi lunare avviene per l'ostruzione dell'orifizio che si trova sulla ruota.

24 (23) Aezio (III, 3, 1)

Tutti questi fenomeni [tuoni, lampi, fulmini ecc.] sono prodotti, secondo Anassimandro, dal vento: quando esso è racchiuso in una nube spessa e a causa della sottilità delle sue parti e della sua leggerezza fa forza per uscirne, la lacerazione della nube produce il fragore e la dilatazione il chiarore nell'oscurità della nuvola.

Seneca (*Nat. Qu.* II, 18)

Anassimandro riconduceva tutti i fenomeni atmosferici al vento. I tuoni, diceva, sono il fragore della nube che si squarcia. E perché sono ineguali? Perché anche il vento è ineguale. Perché tuona anche a ciel sereno? Perché anche allora il vento si apre una strada attraverso un'aria densa che si lacera. Ma perché qualche volta tuona senza lampeggiare? Perché il vento, troppo debole, non ha la forza di risolversi in fiamma, ma solo in rumore. Ma che cosa è dunque il lampeggiare? Un colpo d'aria che si scinde e si disgrega sprigionando un fuoco assai debole, che non sarebbe potuto uscire per le sue sole forze. E il fulmine? È una corrente di vento molto violento e molto denso.

25 (24) Aezio (III, 7, 1)

Il vento è secondo Anassimandro una corrente d'aria le cui parti piú sottili e piú umide vengono fatte muovere ed evaporare dal sole

26 (25) Aezio (III, 10, 2)

Anassimandro diceva che la terra è simile ad una colonna di pietra, le cui superfici piane...

27 (26) Aristotele (*de caelo* 295 b 10)

Vi sono alcuni che sostengono che la terra rimane immobile per la sua eguaglianza, e tra gli antichi Anassimandro.

Infatti ciò che sta al centro ed ha la stessa distanza dagli estremi non ha alcuna tendenza a muoversi verso l'alto piuttosto che verso il basso o di lato; ora che si muova nello stesso tempo in due direzioni opposte è impossibile e quindi rimane necessariamente immobile.

TEONE DI SMIRNE (p. 198, 18 H.) [da Dercillide e questi da Eudemo]

Anassimandro sostiene che la terra è sospesa nel cielo ed è [16] al centro del mondo.

28 (27) ARISTOTELE (*Meteor.* 353 b 6)

In origine tutto lo spazio intorno alla terra sarebbe stato umido, ma una volta seccato dal sole, una parte — dicono — si sarebbe evaporata ed avrebbe prodotto i venti e le rotazioni dei cerchi del sole e della luna, mentre il resto avrebbe dato origine al mare; per questo credono che il mare disseccandosi diminuisca e che infine rimarrà del tutto secco.

ALESSANDRO (*in Meteor.* II, 1: 67, 3)

Alcuni dei fisici sostengono in effetti che il mare è un residuo dell'umidità originaria. Lo spazio intorno alla terra infatti sarebbe stato umido, e in seguito una parte di questa umidità si sarebbe evaporata per il sole e ne sarebbero derivati i venti e le rotazioni (i solstizi?) del sole e della luna, come se per questi vapori umidi e per le esalazioni si volgessero ai tropici, là dove ne ritrovano in grande abbondanza. Ciò che di tale umidità sarebbe rimasto nelle zone incavate della terra avrebbe costituito il mare, che è appunto in diminuzione perché vien fatto continuamente evaporare dal sole, finché rimarrà del tutto secco. Questa era, secondo quanto attesta Teofrasto [fr. 2], l'opinione di Anassimandro e di Diogene.

Aezio (III, 16, 1)

Secondo Anassimandro il mare è un residuo dell'umidità primitiva, di cui la maggior parte è stata seccata dal fuoco e il resto modificata dalla ebollizione [divenuta cioè salata].

29 Aezio (IV, 3, 2)

Anassimene, Anassimandro, Anassagora e Archelao sostenevano che l'anima ha una natura aerea.

30 Aezio (V, 19, 4)

Secondo Anassimandro i primi animali nacquero nell'elemento umido, ricoperti di una scorza [17] spinosa; cresciuti in età lasciarono l'acqua e vennero all'asciutto, ed essendosi lacerata la scorza che li copriva dopo poco cambiarono il loro modo di vivere.

Censorino (4, 7)

Anassimandro di Mileto pensa che dall'acqua e dalla terra, sotto l'azione del calore, siano nati pesci o animali molto simili ai pesci, nel cui interno sarebbero cresciuti gli uomini, rimanendovi rinchiusi come dei feti fino all'epoca della pubertà; allora, rotto l'involucro, ne sarebbero usciti uomini e donne già capaci di nutrirsi.

Plutarco (*Symp.* VIII, 8, 4, p. 430 E)

I discendenti dell'antico Elleno sacrificano anche a Poseidone indigeno perché credono, come anche i Siri, che l'uomo sia nato dalla sostanza umida; venerano quindi il pesce come un essere affine e della stessa natura, in ciò filosofi piú ragionevoli di Anassimandro. Secondo quest'ultimo, infatti, i pesci e gli uomini non si sono sviluppati nella stessa matrice, ma in origine gli uomini sono nati e si sono nutriti nell'interno dei pesci, come gli squali, e una volta capaci di bastare a se stessi ne sono usciti e sono andati all'asciutto. Allo stesso modo dunque che il

fuoco divorava la materia a cui era stato appiccato, e che era insieme suo padre e sua madre, come dice colui che ha inserito nei versi di Esiodo le nozze di Ceice, così Anassimandro dichiarando il pesce padre e madre comune degli uomini lo abbassò a oggetto di nutrimento.

B

Frammenti

1 (3) Aristotele (*Phys.* 203 b 11; **A 12**)

Il principio (l'illimitato)

... comprende in sé tutte le cose e a tutte le cose è guida [18]... ed è il divino... ed è immortale e imperituro...

2 Ippolito (*Ref.* I, 6, 1; **A 14**)

La natura dell'illimitato

...è eterna e non invecchia.

3 (1) Simplicio (*Phys.* 24, 13; **A 9**)

Anassimandro... diceva che

inizio

e elemento primordiale delle cose è

l'illimitato

... E donde viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione

secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo [19].

4 Aezio (II, 20, 1; **A 22**)

... soffio infuocato del mantice.

5 Aezio (III, 10, 2; **A 26**)

... la terra simile a una colonna di pietra.

[Cfr. anche **A 22** e **A 30**].

3

ANASSIMENE (13)

A

Testimonianze indirette

La vita e il pensiero.

1 DIOGENE LAERZIO (II, 3)

Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, fu scolaro di Anassimandro. Alcuni però sostengono che sia stato discepolo anche di Parmenide. Diceva che il principio delle cose era l'aria e che questa era infinita. Secondo lui le stelle non si muovono sotto la terra, ma intorno alla terra. Scriveva in lingua ionica, semplicemente e senza ricercatezze. Visse, attesta Apollodoro, all'epoca della presa di Sardi e morì nella 63ª olimpiade [528/4][1]. ... [seguono poi due lettere apocrife a Pitagora].

2 SUDA

Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, filosofo, fu discepolo e successore di Anassimandro milesio; alcuni lo dicono anche scolaro di Parmenide. Visse all'epoca (della 55ª olimpiade [560/56]) della presa di Sardi, quando il persiano Ciro vinse Creso [546/5].

3 EUSEBIO (*Chron.*)

Il filosofo fisico Anassimene raggiunse la fama nell'anno 4° della 55ª olimpiade [557/6].

4 Aristotele (*Metaph.* 984 a 5)

Ma Anassimene e Diogene posero l'aria prima dell'acqua, facendone proprio il principio dei corpi semplici. [Cfr. B 2].

5 Simplicio (*Phys.* 24, 26) [da Teofrasto, fr. 2]

Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, fu amico di Anassimandro e come questi poneva anche lui come sostrato un'unica sostanza primordiale e illimitata, ma non indeterminata come quella di Anassimandro, bensí determinata: diceva infatti che era l'aria. Essa si differenzia nelle varie sostanze a seconda del grado di rarefazione e di condensazione: e cosí dilatandosi dà origine al fuoco, mentre condensandosi dà origine al vento e poi alla nube; ad un grado maggiore di densità forma l'acqua, poi la terra e quindi le pietre; le altre cose derivano poi da queste. Anche Anassimene ammette l'eternità del movimento, per opera del quale avviene la trasformazione.

Simplicio (*de caelo* 273 b 45)

Anassimene ... diceva che il principio era l'aria, pensando che la facilità alle variazioni propria dell'aria la rendesse adatta al cambiamento.

Simplicio (*Phys.* 22, 9)

Bisogna pensare che una cosa è l'infinito e il finito riguardo al numero, come li considerano coloro che ammettono una molteplicità di principi, e un'altra è l'infinito o il finito riguardo alla grandezza, la quale ultima determinazione... conviene anche ad Anassimandro e ad Anassimene, che ponevano sí un unico elemento primordiale, ma infinito rispetto alla grandezza. (149, 32) Teofrasto, nella sua *Storia* [fr. 2 *Dox.*], parla di rarefazione e di condensazione [2] a proposito del solo Anassimene, ma è evidente che anche altri vi ricorrevano.

6 Ps. Plutarco (*Strom.* 3)

Anassimene, dicono, afferma che il principio di tutte quante le cose è l'aria e che essa è illimitata in quanto alla grandezza [3], ma determinata rispetto alle sue qualità. Tutto ciò che esiste si produce, secondo Anassimene, per una certa condensazione e, viceversa, per una rarefazione dell'aria; il movimento esiste dall'eternità. L'aria solidificandosi [4] avrebbe formato prima di tutto la terra, che ha una forma molto piatta e che per questo è naturale si sostenga [5] sull'aria. La nascita del sole, della luna e degli altri astri prenderebbe invece origine dalla terra. Sostiene quindi che il sole è terra che per la velocità del movimento si è fortemente riscaldata ed è divenuta incandescente.

7 Ippolito (*Ref.* I, 7)

1. Anassimene, figlio di Euristrato, era anche lui di Mileto. Poneva come principio l'aria infinita, da cui si generano le cose che sono, che furono e che saranno, e gli dèi e gli esseri divini, e tutte le altre cose derivano a loro volta da queste. 2. Questo è il carattere specifico dell'aria: quando essa è distribuita in modo assolutamente uniforme è invisibile, ma si manifesta attraverso il freddo, il caldo, l'umido e il movimento. Essa è sempre in movimento, ed infatti, se non vi fosse movimento, non si produrrebbero tutte le trasformazioni che hanno luogo. 3. Per via di condensazione e di rarefazione assume diverse forme: quando si dilata fino a raggiungere un forte grado di rarefazione diventa infatti fuoco, e se invece si condensa diviene vento; addensandosi diventa nube, ad una densità ancora maggiore si trasforma in acqua e più oltre in terra; arrivata al massimo grado di condensazione diventa pietra. Così presiedono alla generazione i contrari, il caldo e il freddo. 4. La terra è di forma piatta ed è portata dall'aria, allo stesso modo del sole, della luna e degli altri astri che son tutti di natura ignea e che si sostengono sull'aria a causa

della loro forma piatta. 5. Gli astri sono nati dalla terra, la cui umidità, sollevandosi dalla superficie terrestre e dilatandosi, ha prodotto il fuoco che levatosi in alto ha formato gli astri. Ma nella regione degli astri ci sono anche corpi di natura terrosa che ruotano insieme ad essi [6]. 6. Anassimene dice che gli astri non si muovono sotto la terra come altri suppongono, ma intorno alla terra, allo stesso modo che il berretto [7] si avvolge intorno alla nostra testa. Il sole scompare alla nostra vista non perché passa sotto la terra, ma perché vien coperto dalle regioni piú elevate di essa ed anche a causa della maggior distanza da noi. Gli astri non riscaldano a causa della loro distanza. 7. I venti si formano quando l'aria, condensatasi, viene spinta a muoversi [8]; pressata e ancor piú condensata l'aria dà origine alle nubi e in seguito si trasforma in acqua. La grandine si forma quando l'acqua che scende dalle nubi gela; la neve invece quando quest'acqua gelata contiene piú umidità. 8. Il lampo si produce poi quando le nubi si lacerano per forza di venti; questa lacerazione delle nubi provoca un bagliore luminoso e infocato. L'arcobaleno è prodotto dai raggi del sole che incontrano dell'aria condensata. Il terremoto ha luogo se la terra subisce troppo forti variazioni in seguito a riscaldamento e a raffreddamento. 9. Queste sono le opinioni di Anassimene, che fiorí nel primo anno della 58ª olimpiade [548/44] [9].

8 Ermia (*Irris.* 7)

Quando io penso ormai di essere in possesso di un'opinione ben salda, prende la parola Anassimene e mi grida: « Ma io ti dico: l'universo è aria, e l'aria condensandosi e aggrumandosi diventa acqua e terra, dilatandosi e rarefacendosi diventa etere e fuoco, e ritorna poi alla sua natura di aria. Per rarefazione e condensazione, egli dice, l'aria si trasforma ». Allora gli do ragione e mi metto a seguire le teorie di Anassimene.

9 CICERONE (*Acad.* II, 37, 118)

Dopo Anassimandro, il suo scolaro Anassimene ammetteva l'aria indefinita, ma era definito, secondo lui, ciò che da essa deriva: e si formavano poi la terra, l'acqua, il fuoco e da questi tutto il resto.

10 CICERONE (*de nat. d.* I, 10, 26)

Poi Anassimene affermò che l'aria era un dio, soggetto alla nascita, e che essa era immensa, infinita e sempre in movimento, come se l'aria del tutto priva di forma potesse essere un dio, quando invece al dio si conviene non solo una forma, ma la piú bella che esista, o come se tutto ciò che è nato non dovesse necessariamente morire.

AGOSTINO (*C. D.*, VIII, 2)

Anassimandro lasciò un discepolo e un successore, Anassimene, il quale attribuí all'aria infinita tutte le cause delle cose e non negò né trascurò di parlare degli dèi; l'aria però non era secondo lui creata da essi, ma erano invece gli dèi che nascevano dall'aria.

AEZIO (I, 7, 13)

Anassimene dice che l'aria è il dio. Ma bisogna sottintendere in tutte queste affermazioni le forze che sono insite negli elementi o nei corpi.

11 SIMPLICIO (*Phys.* 1121, 12)

Di quei filosofi che ammettono un unico mondo, lo ritengono generato e corruttibile tutti quelli che lo considerano eterno, ma che non pensano che esso sia sempre uguale, bensí che assuma di tanto in tanto forme diverse, a certi intervalli di tempo, come Anassimene, Eraclito e Diogene e piú tardi gli Stoici [cfr. 2 **A 18**].

12 Aezio (II, 2, 4)

Gli uni [Anassimene] pensano che il mondo si volga come una macina di mulino, gli altri [Anassimandro, cfr. 2 A 22] invece che giri come una ruota.

13 Aezio (II, 11, 1)

Secondo Anassimene e Parmenide la volta celeste è la estrema circonferenza della terra.

14 Aezio (II, 13, 10)

Secondo Anassimene gli astri sono di natura ignea, ma vi sono anche dei corpi di natura terrosa che ruotano insieme ad essi e che sono invisibili. (14, 3) Anassimene dice che gli astri sono piantati nella volta celeste, simile a ghiaccio, come dei chiodi [10]. Secondo alcuni [sempre Anassimene?] sono invece come foglie di fuoco dipinte sulla volta del cielo. (16, 6) Anassimene sostiene che gli astri girano intorno alla terra, non sotto.

Aristotele (*Meteor.* 354 a 28)

Molti degli antichi meteorologi hanno creduto che il sole non passasse sotto la terra, ma che girasse intorno ad essa ed alla sua regione; e che esso scomparisse alla nostra vista e producesse la notte a causa delle alte montagne che sono nelle parti nordiche della terra.

Aezio (II, 19, 1-2)

Platone pensava che il variare delle stagioni estive e invernali fosse prodotto dal sorgere e dal tramontare degli astri, Anassimene invece dal sole soltanto.

14a Plinio (*N. H.* II, 186)

Così avviene che per il vario aumento della luce, a Meroe il giorno più lungo è di 12 ore equinoziali e di otto parti di ora, ad Alessandria di 13, in Italia di 15, in Britannia

di 17... (187) Anassimene di Mileto, discepolo di Anassimandro, di cui abbiamo già parlato (2 **A** 5), scoprì questo sistema di dividere il giorno per mezzo delle ombre, che chiamano « gnomonico », ed espose per primo a Sparta l'orologio che si chiama « scioterico ».

BIBLIOTECA CIVICA SCHIO

15 Aezio (II, 20, 2)

Anassimene affermava che il sole è di fuoco. (22, 1) = cfr. **B** 2a. (23, 1) Secondo Anassimene gli astri vengono spinti nelle regioni solstiziali dalla resistenza dell'aria condensata.

16 Teone di Smirne (p. 198, 14 H.) [da Dercillide]

Eudemo attesta nella *Storia dell'astrologia*... che Anassimene scoprì che la luna riceve luce dal sole e spiegò per primo in qual modo avvenga l'eclissi.

Aezio (II, 25, 2)

Secondo Anassimene la luna è di natura ignea.

17 Aezio (III, 3, 2) [segue immediatamente 2 **A** 24]

Anassimene spiega questo fenomeno della folgore allo stesso modo di Anassimandro e vi aggiunge l'immagine del mare che scintilla quando è solcato dai remi [11]. (4, 1) Secondo Anassimene la nube si forma a causa di una forte condensazione d'aria; quando l'aria diventa ancora più densa ne scaturisce la pioggia. La grandine si forma invece quando l'acqua che cade gela, e la neve quando nell'acqua è racchiusa un po' d'aria.

18 Aezio (III, 5, 10)

Anassimene sostiene che l'arcobaleno è prodotto dal riflesso del sole su una nube spessa, densa e scura, poiché i suoi raggi, posatisi su di essa, non possono traversarla.

Schol. ad Arato (p. 515, 27 M.) [da Poseidonio]
Anassimene afferma che l'arcobaleno ha luogo quando i raggi del sole incontrano dell'aria spessa e densa. Allora la parte anteriore di essa [12], appare rossa poiché i raggi la infiammano, mentre l'altra parte appare scura perché vi predomina l'umidità. Secondo Anassimene anche di notte ha luogo l'arcobaleno prodotto dalla luna, ma solo di rado perché non c'è sempre luna piena e perché la sua luce è piú debole di quella del sole.

19 Galeno (*in Hipp. de hum.* III, XVI, 395 K.) [indirettamente da Poseidonio]
Anassimene sostiene che i venti nascono dall'acqua e dall'aria e che da una certa forza sconosciuta sono spinti con violenza a volar velocissimi come gli uccelli.

20 Aezio (III, 10, 3)
Secondo Anassimene la terra ha la forma di una tavola.

Aristotele (*de caelo* 294 b 13)
Anassimene, Anassagora e Democrito dicono che la causa per cui la terra rimane immobile al suo posto è la sua forma piatta; essa non taglia infatti l'aria che si trova sotto di lei; ma la tiene chiusa a guisa di un coperchio, come fanno appunto i corpi di forma piatta. Questi in effetti anche per i venti son difficili a muoversi a causa della resistenza che esercitano. E proprio questo sembra fare la terra a causa della sua superficie piatta all'aria che è sotto di essa: l'aria non ha spazio sufficiente per sfuggire e perciò rimane in quiete di sotto, tutta raccolta, come l'acqua nelle clessidre. Ora del fatto che l'aria, racchiusa e immobile, possa sostenere un peso molto grande essi portano molte prove.

Aezio (III, 15, 8)
Secondo Anassimene la terra si sostiene sull'aria per la sua forma piatta.

21 ARISTOTELE (*Meteor.* 365 b 6)

Anassimene afferma che la terra disseccandosi dopo esser stata inzuppata dalla pioggia si fende e che le masse di terra che si distaccano cadono giú nelle profondità delle crepe e la fanno tremare. I terremoti si producono quindi sia nei periodi di siccità che in quelli di forti piogge, poiché durante i grandi calori, come abbiamo detto, la terra si fende per il processo di essiccamento, mentre si sgretola se viene inzuppata dalle piogge.

AEZIO (III, 15, 3)

Secondo Anassimene la causa dei terremoti risiede nella siccità che prosciuga la terra e nelle piogge che la inzuppano.

SENECA (*Nat. Qu.* VI, 10)

Anassimene sostiene che la terra stessa è la causa del terremoto e che non interviene un movimento esterno a spingerla, ma che la causa è interna e deriva da lei stessa; quelle parti della terra che si staccano, infatti, o le ha fatte rilassare l'acqua o le ha consumate il fuoco o le ha strappate via la violenza del vento. Ma anche senza questi fenomeni non manca la causa perché qualcosa si distacchi o venga strappato via: infatti in primo luogo tutte le cose cadono per la vecchiezza e non c'è cosa che sia al sicuro dalla vecchiaia, che afferra anche le cose solide e di gran forza: e a quel modo che nei vecchi edifici crollano delle parti anche se non vengono urtate, perché hanno piú peso che forze, cosí in questo corpo di tutta la terra avviene che le sue parti si rilassano per la vecchiezza e quindi cadono e trasmettono le vibrazioni alle parti superiori, prima mentre cadono (poiché niente, comunque grande, cade senza movimento di ciò a cui aderisce); poi, una volta cadute ed accolte dal terreno, rimbalzano a guisa di una palla che quando cade salta e vien spinta in alto tante volte quante le vien data nuova forza dal suolo; e se poi

precipitano in acque stagnanti, questa stessa caduta scuote le parti vicine con l'improvvisa e grande onda provocata dal peso spinto giú dall'alto [13].

Ammiano (XVII, 7, 12)

Anassimandro [Anassimene?] dice che nella terra, prosciugata dall'eccessiva siccità dei calori estivi o inzuppata dalle piogge, si aprono spacchi assai ampi, nei quali penetra dal di sopra una violenta corrente d'aria; questo vento facendo forza nelle fenditure scuote la terra e la smuove dalla sua posizione. I terremoti si producono quindi nei periodi caldi o quando le piogge celesti cadono troppo abbondantemente. E per questo gli antichi poeti e i teologi chiamavano Nettuno, forza della sostanza umida, Ennosigeo e Sisictonio [14].

22 Galeno (*in Hipp. de nat. h.* XV, 25 K.) [da Sabino]

Io non affermo che l'uomo sia costituito esclusivamente di aria come dice Anassimene...

23 Filopono (*de anima* 9, 9 H.)

Altri credono che l'anima sia di natura aerea, come Anassimene e alcuni degli Stoici.

Aristotele (*de anima* 405 a 21)

Diogene e alcuni altri dicono che l'anima è aria, pensando che essa è l'elemento piú sottile di tutti e il principio. E per questo l'anima conoscerebbe e potrebbe muovere: conosce cioè in quanto essa è il principio originario e da essa deriva tutto il resto, muove in quanto è l'elemento piú sottile [15].

B

Frammenti

1 PLUTARCO (*de prim. frig.* 7, 947 e)

Oppure come pensava l'antico Anassimene non lasciamo né il freddo né il caldo nella sostanza, ma consideriamoli modificazioni comuni della materia sopravvenute ai suoi mutamenti. Anassimene dice che il freddo è la materia che si contrae e si condensa, mentre il caldo è la materia dilatata e

allentata

(proprio questa è l'espressione che egli usa). Quindi non senza ragione, secondo Anassimene, si dice che l'uomo lascia uscire dalla bocca il caldo e il freddo: il respiro infatti si raffredda se viene compresso dalle labbra serrate, ma se invece esce dalla bocca aperta diventa caldo per la dilatazione. Quest'affermazione di Anassimene Aristotele la considera errata: dalla bocca aperta infatti si espira il caldo che viene dal nostro interno, ma quando soffiamo con le labbra serrate non ne esce l'aria che è dentro di noi, ma viene urtata e spinta quella che è fuori della bocca e che è fredda.

2 AEZIO (I, 3, 4)

Anassimene di Mileto, figlio di Euristrato, afferma che l'aria è il principio delle cose: da essa infatti tutto proviene e di nuovo in essa tutto si dissolve:

come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbraccia il mondo intero

(soffio e aria sono usati come sinonimi). Ma anche lui erra pensando che gli animali siano costituiti d'aria e di soffio, di un elemento semplice e uniforme. È impossibile che un solo principio

sia la materia delle cose ed è necessario ammettere anche la causa efficiente. L'argento ad esempio non è sufficiente a fare un vaso se non c'è la causa efficiente, cioè l'orefice, e così anche per il bronzo, il legno e ogni altra materia [16].

2a Aezio (II, 22, 1)

... il sole piatto come una foglia.

3 Olimpiodoro (*de arte sacra lapidis philosophorum* c. 25, Berth. I, 2, p. 83, 7)

Il principio unico, mobile e infinito delle cose Anassimene ritiene che sia l'aria. Infatti dice: l'aria è vicina all'incorporeo; e poiché noi nasciamo dal suo flusso, bisogna che essa sia fonte infinita e ricca, perché non viene mai meno [17]. [Fr. apocrifo].

[Cfr. anche **A** 4, 7, 14, 17, 21].

Appendice

LA COSMOLOGIA EBDOMADICA

«SUL NUMERO SETTE» [1]

Cap. I, 1-100 [Roscher, 1 sgg.]

La forma del cosmo intero e delle sue singole parti è ordinata in questo modo: tutto deve esprimere necessariamente, nella forma e nelle determinazioni, il numero sette; anche l'embrione assume forma umana in sette giorni e il sette determina le malattie ed ogni corruzione che avvenga nel corpo. Così anche le altre cose si configurano per natura, forma e perfezione secondo il numero sette. Ma poiché il sette domina il cosmo nella sua totalità, anche la forma e l'ordine di ciascuna delle sue parti saranno determinate dal sette.

Il primo ordine nell'universo è quello della sfera indivisa [il firmamento] [2], da cui provengono estate e inverno. Il secondo è quello degli astri, riflesso del sole e rarefazione... La terza sfera è quella del percorso del sole, che è fonte del calore. La quarta è quella della luna, che sale e si compie aumentando e sparisce diminuendo. La quinta parte è quella della condensazione e della disposizione dell'aria, che provoca pioggia e lampi, tuoni e grandine... e neve [3]. La sesta è la parte umida del mare, dei fiumi, dei laghi, delle sorgenti e delle paludi, e il calore che è in essi... La settima è la terra stessa, su cui vivono gli animali e le piante; essa è la nutrice di tutti, venuta dall'acqua [4]. Così le sfere onde l'universo è costituito sono ordinate secondo il numero sette.

Cap. II, 1-50 [R., 4]

Uguali, quanto al numero e alla forma, sono le sfere sotto la terra a quelle sopra la terra, ed hanno un proprio movimento circolare intorno ad essa, che concorda nel tempo e nel percorso. Per questo la terra e la sfera olimpica [5] [l'estrema sfera] sono immobili per natura, mentre il resto ha un percorso circolare. La terra, che sta nel centro dell'universo e che ha in sé e sotto di sé l'umidità, viene portata [6] dall'aria, cosicché per quelli che stanno di sotto il nostro mondo qui in alto è in basso e ciò che è di sotto è di sopra; e così pure riguardo alla destra e alla sinistra. E questo vale per tutti i luoghi che sono intorno alla terra. La terra quindi che sta al centro e la sfera olimpica all'estremo limite sono immobili. La luna invece che sta nel mezzo accorda tutte le altre cose che vivono e passano l'una nell'altra e son mosse facilmente da se stesse e dagli esseri eterni.

Cap. VI [R., 10]

Gli animali e le piante che vivono sulla terra hanno una natura simile a quella del cosmo, e i più piccoli e i più grandi. Quindi, poiché tutto è in corrispondenza reciproca, anche le loro parti devono necessariamente rivelare la stessa costituzione delle parti del cosmo: ed infatti constano di parti che son simili al cosmo in numero e forma. La terra che sta nel centro del cosmo ed è stabile e immobile, nei suoi elementi solidi e pietrosi, corrisponde [nell'essere vivente] alle ossa, che sono insensibili e immobili di natura; ciò che sta intorno a tali elementi pietrosi [cioè la parte terrosa] corrisponde alla carne dell'uomo, che è solubile. L'umidità e il calore che sono entro la terra sono, nell'uomo, il midollo, il cervello e lo sperma. L'acqua dei fiumi, poi, corrisponde al sangue nelle vene; le paludi alla vescica e all'intestino, il mare all'umidità delle viscere umane; l'aria corrisponde al respiro del-

l'uomo [7]; la luna alla sede della mente. Il calore dell'uomo, come quello del cosmo, risiede in due posti: quella parte dei raggi solari che si è mischiata alla terra è simile al calore delle viscere e delle vene dell'uomo; il calore invece delle parti piú alte del cosmo, quello cioè degli astri e del sole, è simile al calore che è sotto la pelle dell'uomo. Questo calore che è intorno alla carne dell'uomo e che per un rapido moto illumina la pelle e le fa cambiar colore è quale tu vedi là sull'egioco Giove; Arturo genera invece l'ira nell'uomo, che viene nutrita dal sole. La massa indivisa [il firmamento] che abbraccia l'intero cosmo è la pelle che si è rappresa per il freddo [8]. Questa è la natura del tutto e delle sue parti.

PITAGORA
E L'ANTICO PITAGORISMO

4

PITAGORA (14)

A

Testimonianze indirette

a *Antiche testimonianze* [1].

1 SENOFANE (B 7)

E raccontano che una volta, passando, avesse avuto compassione
di un cagnolino che veniva maltrattato ed avesse detto queste parole:
« Smetti di batterlo, perché è l'anima di un amico che ho riconosciuto alla voce » [2].

2 ERACLITO (B 76)

Il saper molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane e ad Ecateo. (B 116) Pitagora è capo di ingannatori. (B 116 a) Pitagora, figlio di Mnesarco, ha atteso agli studi piú di ogni altro uomo e raccogliendo questi scritti ne ha fatto la propria sapienza, il saper molto, cattiva arte [3].

3 EMPEDOCLE (B 129 D.)

Ma vi fu un uomo tra essi di straordinario sapere,
che si acquistò enorme ricchezza di pensieri,
piú di tutti esperto d'ogni sorta d'opere sagge.
Poiché se dispiegava tutta la forza della sua mente
vedeva senza sforzo ciascuno degli esseri
nelle sue dieci o venti vite mortali [4].

4 Ione (B 2 D. in Diog. VIII, 8)

Pitagora attribuiva a Orfeo la paternità di alcune delle sue poesie (B 4 D.):

Così egli [Ferecide o forse un eroe] [5] distinguendosi
per il suo coraggio virile e il senso
dell'onore
guadagnò alla sua anima una vita gioiosa anche dopo
la morte,
se è vero che Pitagora il saggio
conobbe e imparò più d'ogni altro uomo.

5 (1) Erodoto (II, 123)

Anche questa dottrina (immortalità e trasmigrazione delle anime) l'hanno trovata per primi gli Egiziani, i quali sostenevano che l'anima dell'uomo è immortale e che quando il corpo si corrompe essa entra in un altro animale che sta nascendo in quel momento e dopo aver percorso tutti gli esseri della terra, del mare e dell'aria rientra di nuovo nel corpo di un uomo che nasce; tale ciclo si compirebbe in 3000 anni. Vi sono dei Greci che, chi prima chi dopo, si sono serviti di questa dottrina come se ne fossero loro gli autori: ne conosco i nomi, ma non li scrivo. (II, 81) Tuttavia gli Egiziani non portano vesti di lana nei templi, né si fanno seppellire con esse perché non è lecito secondo le norme della loro religione. In questo concordano con i riti cosiddetti Orfici e Bacchici, che in realtà vengono dall'Egitto, e con quelli Pitagorici. Infatti a chi partecipa a questi riti misterici non è lecito farsi seppellire con vesti di lana. E vi è intorno a queste cose un discorso sacro.

6 (2) Erodoto (IV, 95)

A quanto ho sentito dire dai Greci dell'Ellesponto e del Ponto, questo Zalmoxis era un uomo che era stato schiavo a Samo, e precisamente al servizio di Pitagora, figlio di

Mnesarco. Poi riacquistata la libertà era riuscito a procacciarsi un gran patrimonio e, arricchito, era ritornato al suo paese. Ora, poiché i Traci vivono miseramente e sono assai ingenui, questo Zalmoxis, che avendo frequentato i Greci e l'uomo che tra i Greci non era certo il meno saggio, Pitagora, si era abituato al modo di vita ionico ed aveva appreso arti piú sottili di quelle a cui i Traci erano avvezzi, si fece costruire una residenza in cui riceveva come in un albergo i concittadini piú importanti, e in mezzo agli opulenti banchetti insegnava loro che né lui né i suoi convitati né alcuno dei loro discendenti avvenire sarebbe morto, ma sarebbe andato in un luogo dove sarebbe vissuto in eterno godendo di ogni bene. Ma mentre agiva e parlava nel modo che abbiamo detto, si fece costruire una dimora sotto terra. Quando questa fu terminata si sottrasse alla vista dei Traci scendendo nella sua dimora sotterranea, dove visse tre anni; e i Traci sentirono la sua mancanza e lo piansero come morto. Il quarto anno riapparve di nuovo tra loro e cosí fu confermato ai loro occhi ciò che Zalmoxis aveva detto. Ecco come dicono che facesse. Io queste cose e la storia della dimora sotterranea non le nego del tutto, né vi credo neanche troppo, ma penso che questo Zalmoxis sia vissuto molti anni prima di Pitagora.

b *Testimonianze tarde.*

7 (3) Diogene Laerzio (VIII, 8) = cfr. *Appendice.*

8 (4) Isocrate (*Bus.* 28)

Pitagora di Samo... recatosi in Egitto e diventato discepolo degli Egiziani portò per primo in Grecia tutta la filosofia [6] e si dedicò piú manifestamente di tutti gli altri ai sacrifici e alle cerimonie dei riti sacri, pensando che anche se con

tali cose non guadagnasse niente presso gli dèi, esse gli procaccerebbero però la massima stima tra gli uomini. (29) Ciò che infatti si avverò. La sua fama superò talmente quella degli altri che tutti i giovani volevano esser suoi discepoli, e i vecchi preferivano che i loro figli frequentassero lui a che si occupassero dei loro interessi. E a queste cose è impossibile non credere: anche oggi infatti quelli che si dànno l'aria di essere suoi discepoli sono piú ammirati nel loro silenzio di coloro che parlando si procacciano grande fama.

9 (5) Diogene Laerzio (VIII, 56) = cfr. *Appendice.*
Aristotele (*Rhet.* 1398 b 9)

E secondo Alcidamante tutti onorano i sapienti. I Pari resero infatti onore a Archiloco, sebbene fosse un maldicente... e gli Italioti e gli abitanti di Lampsaco tumularono con tutti gli onori funebri ed onorano ancora rispettivamente Pitagora e Anassagora, sebbene fossero degli stranieri.

10 (6) Diogene Laerzio (IX, 38)

Democrito, dice Trasillo, sembra esser stato un seguace dei Pitagorici; e ricorda con ammirazione anche lo stesso Pitagora nell'opera omonima (= *Pitagora.* Cfr. Dem., A 33 § 46 D.) [2]. Potrebbe anzi sembrare che Democrito avesse preso da lui tutta la sua sapienza e che fosse stato con lui in un rapporto personale di discepolato, se questo non contraddicesse alla cronologia. Tuttavia, dice il suo contemporaneo Glauco di Reggio, deve almeno aver ascoltato qualcuno dei Pitagorici.

Porfirio (*V. P.*, 3)

Duride di Samo scrive nel secondo libro dei suoi *Annali* che Pitagora ebbe un figlio di nome Arimnesto, e che fu maestro di Democrito. Questo Arimnesto al ritorno dall'esilio appese nel tempio di Era un'offerta votiva di bronzo,

del diametro di circa due braccia, su cui era inciso questo epigramma:

Mi depose nel tempio l'amato figlio di Pitagora,
Arimnesto,
inventore di molte arti nei suoi ragionamenti.

Tale dono fu rubato dal musico Simo il quale si appropriò del monocordo e lo vendette come se fosse suo. Sette poi, egli dice, erano le arti scritte sull'offerta votiva e a causa di quella rubata da Simo andarono perdute anche le altre che vi erano incise.

11 (6a) PROCLO (*in Eucl.* 65, 11 Fr.) [da Eudemo, fr. 84; segue 1 A 11]

Dopo Talete vien ricordato Mamerco, fratello del poeta Stesicoro, per essersi dedicato allo studio della geometria... Dopo di loro Pitagora trasformò la ricerca intorno alla geometria in una forma di educazione liberale, indagandone i primi principî e ricercandone i teoremi da un punto di vista astratto e razionale; egli scoprì anche la teoria dell'irrazionale [oppure: la teoria delle proporzioni] [8] e la costruzione delle figure cosmiche.

12 (7) ARISTOTELE (*Metaph.* 986 a 29)

... poiché Alcmeone < era giovane > quando Pitagora era già vecchio [9].

APOLLONIO (*Mir.* 6)

Venuto dopo costoro [Epimenide, Aristea, Ermotimo, Abaride, Ferecide] Pitagora, figlio di Mnesarco, si dedicò dapprima alle scienze e in particolare a quella dei numeri, ma in seguito non trascurò nemmeno le arti magiche di Ferecide. Ed infatti mentre un vascello carico stava entrando nel porto di Metaponto ed i presenti facevano voti che arrivasse salvo per via della merce, si racconta che Pitagora si levasse in piedi e dicesse: « Questo vascello vi porterà un cadavere ». Un'altra volta, in Caulonia, predisse l'orsa

bianca, secondo quanto dice Aristotele, il quale tra le molte altre cose che scrive di lui racconta anche che « Pitagora uccise, mordendolo, un serpente dal veleno mortale che infestava l'Etruria ». E predisse la rivolta che poi avvenne contro i Pitagorici. In seguito alla quale fuggì a Metaponto senza esser visto da nessuno, e vicino al fiume Casa mentre stava per attraversarlo insieme ad altri udì una voce di forza sovrumana che lo salutava: « Salve, Pitagora ». Quelli che erano presenti ne rimasero spaventati. Una volta apparve nello stesso giorno e alla stessa ora a Crotone e a Metaponto. Un'altra volta che era seduto a teatro si levò in piedi, racconta Aristotele, e improvvisamente gli astanti si accorsero che aveva una coscia d'oro.

ELIANO (*V. H.* II, 26)

Aristotele afferma che Pitagora era chiamato dai Crotoniati Apollo Iperboreo. (IV, 17) Pitagora insegnava agli uomini che era nato da un seme superiore alla natura mortale... E risvegliò nel crotoniate Myllias il ricordo di esser stato Mida, figlio di Gordio e re della Frigia, e carezzò inoltre l'aquila bianca che lo aveva lasciato avvicinare.

GIAMBLICO (*V. P.* 31)

Aristotele nell'opera *Sulla filosofia pitagorica* attesta che sulla seguente divisione veniva conservato dagli uomini il più assoluto segreto: tra gli esseri dotati di ragione bisogna distinguere il dio, l'uomo e ciò che è come Pitagora [10].

13 (8) CLEMENTE (*Strom.* I, 62)

Pitagora, figlio di Mnesarco, era, secondo Ippoboto, di Samo, secondo Aristosseno (nell'opera sulla *Vita di Pitagora*), Aristarco e Teopompo era invece un Tirreno, mentre per Neante era o di Siro o di Tiro. Quindi secondo la maggior parte degli scrittori Pitagora era di stirpe barbara.

DIOGENE (VIII, 1) = cfr. *Appendice*.

DIOGENE (I, 118)

Aristosseno nell'opera *Su Pitagora e i suoi discepoli* afferma che Pitagora ha seppellito a Delo Ferecide morto di una malattia.

PORFIRIO (*V. P.* 9)

Aristosseno narra che Pitagora, giunto ai quarant'anni e vedendo la tirannide di Policrate troppo fortemente stabilita, tanto che conveniva che un uomo libero ne sopportasse l'autorità e la dominazione, partì quindi per l'Italia.

THEOL. ARITHM. p. 40 Ast [da Anatolio]

Il pitagorico Androcide, che ha scritto un'opera *Sui simboli*, il pitagorico Eubolide, Aristosseno, Ippoboto e Neante, i quali hanno scritto sulle dottrine di Pitagora, dicono che le trasmigrazioni della sua anima si compirono in 216 anni. Dopo questo numero di anni avvenne quindi la sua palingenesi e tornò a vivere come se dopo la prima rotazione gli fosse anche toccato un ritorno del cubo psicogonico a cominciare dal sei (che è il medesimo e può ritornare nella sua posizione primitiva per la sua sfericità) e di conseguenza anche un'altra rinascita. Con questo concorda anche il fatto che ebbe proprio in quest'epoca l'anima di Euforbo. Infatti si contano quasi esattamente 514 anni dalla guerra di Troia fino all'epoca del fisico Senofane, di Anacreonte, di Policrate e dell'attacco e della cacciata degli Ioni ad opera di Arpago il Medo, fuggendo la quale i Focesi fondarono Massalia. Pitagora infatti è contemporaneo a tutti costoro. Si racconta che Pitagora, mentre parlava coi sacerdoti d'Egitto, fu fatto prigioniero da Cambise, che aveva occupato quella regione, e che recatosi a Babilonia fu iniziato ai misteri barbari, nel tempo in cui il regno di Cambise coincise con la tirannia di Policrate, per fuggire la quale Pitagora si era recato in Egitto. Sottraendo quindi due volte questo ciclo (vale a dire 2 volte 216 anni) restano 82 anni per la vita di Pitagora.

DIOGENE (VIII, 4) = cfr. *Appendice.*

DIOGENE (VIII, 45)

L'acmé di Pitagora cade intorno alla 60ª ol. [540/536].

Cfr. anche DIOG. (II, 2) = ANASSIMANDRO, A 1 [11].

14 (8a) PORFIRIO (*V. P.* 18)

Giunto Pitagora in Italia e stabilitosi a Crotone, racconta Diccarco [12] che essendo il nuovo arrivato un uomo di superiore esperienza per i molti viaggi e la cui natura era stata ben dotata dalla sorte (era infatti di carattere libero e della piú grande grazia e convenienza nella voce, nell'indole e in tutte le altre cose), mise in tale disposizione d'animo la città di Crotone che, dopo essersi attirate le simpatie dell'assemblea degli anziani con molti e bei discorsi, rivolse poi ai giovani, su invito dei magistrati, delle esortazioni ad essi adatte, e parlò inoltre anche ai bambini delle scuole riuniti insieme e poi alle donne, riunite anch'esse per ascoltarlo. (19) Dopo questi avvenimenti crebbe una gran fama intorno alla sua persona, che gli acquistò molti discepoli sia nella città, non solo uomini, ma anche donne — tra le quali solo il nome di Teano ebbe grande notorietà — sia tra i re e i capi delle vicine terre barbare. Ma le cose che disse ai suoi discepoli non c'è nessuno che possa riferirle con certezza, perché tra essi il silenzio non era cosa di poca importanza. Tuttavia furono soprattutto note queste dottrine: in primo luogo che l'anima è immortale, poi che essa passa in diversi generi di esseri viventi, inoltre che a certi intervalli di tempo ciò che è stato torna di nuovo ad essere, che non c'è niente di assolutamente nuovo e che bisogna credere che ogni essere animato è dello stesso genere. Sembra infatti che Pitagora sia stato il primo ad introdurre queste dottrine in Grecia.

15 (9) PORFIRIO (*V. P.* 6)

Riguardo alle dottrine di Pitagora i piú dicono che le scienze cosiddette matematiche le ha imparate dagli Egiziani, dai Caldei e dai Fenici. Gli Egiziani infatti si sono occupati fin dai tempi piú antichi di geometria, i Fenici dei numeri e dei calcoli, i Caldei delle ricerche celesti. Le cerimonie sacre e tutto ciò che riguarda le pratiche di vita dicono l'abbia imparato e preso dai Magi. E che queste cose siano note a un numero assai grande di persone perché le ha scritte, mentre gli altri precetti di vita sono meno noti. Inoltre, afferma Eudosso [13] nel settimo libro de *Il giro della terra*, era di una tale purezza e rifuggiva talmente dall'assassinio e dagli assassini che non solo si asteneva dal mangiare esseri viventi, ma non frequentava mai né macellai né cacciatori.

STRABONE (XV, 716) [da Onesicrito]

Avendo detto Kalano che anche Pitagora aveva affermato e ordinato tali cose (l'ascesi) e di astenersi dagli esseri viventi...

DIOGENE (VIII, 20) = cfr. *Appendice.*

GELLIO (IV, 11, 1)

Si è imposta e radicata un'antica falsa opinione che vuole che il filosofo Pitagora si astenesse dagli animali ed anche dalle fave, che i Greci chiamano *kyamon*. 2. Credendo a tale opinione il poeta Callimaco scrisse: « Anch'io dico che bisogna astenersi dalle fave, cibo nocivo, come ha ordinato Pitagora »... 4. Ma il musico Aristosseno, uomo molto versato nell'antica letteratura e discepolo di Aristotele, nell'opera che ha lasciato su Pitagora afferma che questi si cibava di fave piú spesso che di qualsiasi altro legume, perché tale cibo svuota dolcemente l'intestino e lo lubrifica. 5. Ho trascritto proprio le parole di Aristosseno: ... [come sopra, in greco]. 6. Lo stesso Aristosseno riferisce che si cibava anche di porcellini di latte e di

tenerissimi capretti. 7. E sembra che fosse venuto a sapere questo dal pitagorico Senofilo, suo amico, e da certi altri piú vecchi, piú vicini all'epoca di Pitagora... 12. Aristotele afferma che i Pitagorici si astenevano dal mangiare la matrice e il cuore degli animali, l'ortica e certe altre cose di questo genere, e che si cibavano del resto.

16 (10) PLATONE (*de rep.* 600 a)

Se non pubblicamente almeno in privato si dice che Omero durante la sua vita fosse una guida all'educazione per alcuni che lo veneravano e ne erano discepoli e che hanno tramandato anche ai posteri una certa condotta di vita omerica, cosí come anche Pitagora venne venerato particolarmente per lo stesso motivo e i suoi seguaci parlano ancora oggi di un modo di vita pitagorico e sembrano in qualche modo distinguersi dagli altri.

DIOGENE (VIII, 45) = cfr. *Appendice.*

17 (11) IPPOLITO (*Ref.* I, 2, 12)

Diodoro di Eretria e il musico Aristosseno [fr. 13 Wehrli] dicono che Pitagora si era recato da Zaratas [Zaratustra] il caldeo. Zaratas gli aveva insegnato che fin dal principio due erano le cause degli esseri, il padre e la madre, e che il padre è la luce, la madre la tenebra, e che parti della luce sono il caldo, il secco, la leggerezza e la velocità, della tenebra invece il denso, l'umido, la pesantezza e la lentezza. Da questi si era formato il cosmo intero, dal principio maschile e da quello femminile.

18 (12) DIOGENE (VIII, 14) = cfr. *Appendice.*

PORFIRIO (*V. P.* 22)

Lo frequentavano, dice Aristosseno, Lucani, Messapi, Peuceti e Romani. [Cfr. Giamblico, *V. P.* 241].

19 (13) PORFIRIO (*V. P.* 4)

Alcuni scrivono che da Teano, figlia di Pitonacto e Cressa di stirpe, Pitagora ebbe un figlio Telaugete e una figlia Mya, altri aggiungono anche un altro figlio, Arignote (e di essi rimangono degli scritti pitagorici). Timeo narra che la figlia di Pitagora guidò il coro delle vergini a Crotone da vergine, e quando fu sposata quello delle donne; e che i Crotoniati consacrarono la sua casa a Cerere e chiamarono il portico Museo.

Cfr. DIOGENE (VIII, 15)

GIAMBLICO (*V. P.* 170)

... dicono che dal suo matrimonio gli nacque una figlia, andata poi sposa a Menone il crotoniate, cui egli diede un'educazione tale che, da vergine, guidava i cori, e una volta sposatasi, le spettava il primo posto tra le donne che si recavano agli altari. Gli abitanti di Metaponto venerando la memoria di Pitagora, sia ai suoi tempi che in seguito, fecero della sua casa il tempio di Cerere e chiamarono il portico Museo.

GIUSTINO (20, 4) [da Timeo]

Pitagora dopo aver passato 20 anni a Crotone, si trasferì a Metaponto e ivi morì: e fu tanta l'ammirazione da lui suscitata che della sua casa fecero un tempio.

Cfr. CICERONE (*d. fin.* V, 2, 4)

PAP. HERC. 1788 (*coll. alt.* VIII, fr. 4; Crönert, *Kolothes u. Mened.*, 147)

Pitagora recatosi a Creta a visitare la grotta dell'Ida... ed apprese le dottrine segrete intorno agli dèi, andò a Crotone e morì a 90 anni e fu sepolto a Metaponto.

20 (14) DIODORO (XII, 9, 2 sgg.: da Eforo?)

[Dopo aver parlato della situazione geografica e economica e della popolazione di Sibari]. Ora si affermò tra

essi un capopopolo di nome Telis, che accusò le persone più importanti della città e convinse i Sibariti a bandire 500 dei più ricchi concittadini e a confiscarne il patrimonio. Poiché gli esiliati si erano recati a Crotone e si erano rifugiati presso gli altari della piazza del mercato, Telis mandò un'ambasceria ai Crotoniati ingiungendo loro di consegnare i rifugiati se non volevano la guerra. Fu tenuta un'assemblea popolare e fu discusso se consegnare i rifugiati ai Sibariti o osare di affrontare la guerra contro un nemico più forte. Il consiglio e il popolo erano in dubbio. Da principio la maggioranza era incline alla decisione di consegnare i rifugiati per paura della guerra. Ma in seguito, quando il filosofo Pitagora consigliò di continuare a dar loro asilo, il popolo cambiò opinione e decise di affrontare la guerra per proteggere i rifugiati. I Sibariti mossero guerra ai Crotoniati con 300 000 uomini e questi opposero loro una forza di 100 000 uomini, sotto la guida di Milone il lottatore, che grazie alla sua straordinaria forza fisica volse per primo in fuga il nemico schierato dalla sua parte. Quest'uomo aveva vinto sei volte a Olimpia [14] ed aveva un coraggio pari alla sua forza. Si dice che sia entrato in battaglia incoronato delle sue corone di Olimpia e armato dell'armatura d'Eracle, la pelle di leone e la clava. E si dice anche che sia stato altamente onorato dai suoi concittadini quale artefice della vittoria. (10, 1) Poiché i Crotoniati infuriati non risparmiavano la vita a nessuno e uccidevano tutti quelli che nella fuga venivano loro sotto le mani, la maggior parte dei Sibariti morì. Saccheggiarono poi la città che dopo la devastazione restò completamente deserta.

Cfr. Giamblico (*V. P.* 260) [15].

21 (15) Diogene (II, 46)

Erano in qualche modo rivali di Socrate, dice Aristotele nel terzo libro della *Poetica*, Antiloco di Lemno e l'indo-

vino Antifonte, come di Pitagora lo erano stati Cilone e Onata... mentre Esiodo era ancora vivo fu suo rivale Cercope...

22 (16) GIAMBLICO (*V. P.* 248 sgg.)

Sul fatto che durante l'assenza di Pitagora fu ordito un complotto sono tutti d'accordo, ma le opinioni divergono quanto allo stabilire dove Pitagora si sia rifugiato, ed alcuni sostengono che egli si recò presso Ferecide di Siro, altri a Metaponto. Vi sono piú versioni sulle cause del complotto, una delle quali, quella cioè che riportiamo, ne fa risalire la causa al cosiddetto partito di Cilone. Cilone era un cittadino di Crotone, primo fra tutti gli altri per famiglia, considerazione e ricchezza, ma cattivo d'animo e violento e sedizioso e tirannico; costui aveva cercato con tutta la sua buona volontà di entrare a far parte del sodalizio pitagorico e presentatosi a Pitagora stesso, che era già vecchio, aveva ricevuto un rifiuto per i motivi suddetti. 249. Per questo fatto lui e i suoi amici mossero una dura guerra a Pitagora e ai suoi discepoli, e la gelosia sua e di quelli della sua parte era talmente profonda e violenta che durò fino agli ultimi Pitagorici. Pitagora dunque se ne andò a Metaponto per questa ragione e si dice che là morisse. Il cosiddetto partito di Cilone continuava intanto ad attaccare i Pitagorici, mostrando in ogni modo la sua ostilità. Tuttavia a un certo punto la virtú dei Pitagorici e il consiglio stesso delle città l'ebbero vinta, tanto che vollero essere amministrati nelle cose pubbliche da essi. Ma infine i complotti contro i Pitagorici arrivarono a tal punto che, essendosi riuniti i Pitagorici a consiglio per deliberare sulle cose politiche in casa di Milone a Crotone, appiccarono il fuoco alla casa e la fecero bruciare con quelli che vi si trovavano, eccettuati solo Archippo e Liside. Questi due, per la loro giovane età e la loro forza, riuscirono ad aprirsi un varco verso l'esterno. 250. Dopo questo avvenimento, poiché la cittadinanza mostrò di non

far gran caso del grave fatto, i Pitagorici cessarono di occuparsi delle cose pubbliche. E questo accadde per due ragioni, per l'indifferenza mostrata dai cittadini (che infatti ebbero il piú gran disinteresse per una disgrazia cosí grave e di tanta importanza) e per la perdita degli uomini piú adatti a dirigere le faccende politiche. Dei due superstiti, che erano ambedue di Taranto, Archippo ritornò a Taranto, mentre Liside, crucciato per l'indifferenza con cui era stato accolto il fatto, partí per la Grecia e si stabilí in Acaia nel Peloponneso e in seguito si trasferí a Tebe, per l'interesse a lui dimostrato da quei cittadini. Là ebbe come discepolo Epaminonda che lo salutò padre suo, e lí terminò i suoi giorni. 251. Gli altri Pitagorici si riunirono a Reggio e là dimorarono insieme. Col passare del tempo, volgendosi al peggio la situazione politica, abbandonarono l'Italia, eccettuato Archippo di Taranto. I migliori tra essi erano Fantone, Echecrate, Polimnastro e Diocle, ambedue di Fliunte, e Senofilo della Calcide di Tracia. Questi conservarono le norme di vita e gli studi del tempo di prima, benché la setta fosse scomparsa, per tutto il tempo che condussero con nobiltà una vita appartata. Tutto questo è raccontato da Aristosseno e anche Nicomaco concorda con lui e ne diverge solo per il fatto che secondo lui quel complotto fu ordito mentre Pitagora non era piú nel paese...

Porfirio (*V. P.* 56)

Dicearco invece e gli autori piú scrupolosi dicono che anche Pitagora era a Crotone quando fu tramata la congiura.

Polibio (II, 38, 10 sgg.)

Ora questi principî di governo e questo carattere particolare della costituzione di cui abbiamo parlato ora esisteva già anche prima presso gli Achei... (39, 1) Al tempo in cui in quella parte d'Italia chiamata allora Magna Grecia bruciarono i luoghi dove i Pitagorici tenevano le

loro assemblee, (2) essendosi causata in seguito a questi avvenimenti una sollevazione generale (il che è naturale, in una situazione in cui i piú eminenti cittadini di ciascuna città erano scomparsi cosí improvvisamente), (3) avvenne che le città greche del luogo erano piene di stragi, rivolte e di ogni genere di agitazione. (4) In tali circostanze arrivarono da ogni parte della Grecia ambascerie per cercare di ristabilire la pace, ed esse per metter termine ai mali della situazione si servivano degli Achei e della fiducia di cui essi godevano.

c *Testimonianze sulle opere.*

23 (17) Filodemo (*de piet.* p. 66, 4 b 3 Gomp.)

Alcuni dicono che Pitagora non ha scritto niente di quello che gli viene attribuito, all'infuori < di quei tre libri? > [16].

Giamblico (*V. P.* 199) [da Aristosseno?]

È oggetto di ammirazione anche la cura con cui sono stati conservati gli scritti pitagorici: in tante generazioni nessuno, sembra, poté venire a conoscenza di alcuno di quei commentari dei Pitagorici prima dell'epoca di Filolao; ma questi fu il primo a divulgare i tre libri di cui tutti parlano, che si dice siano stati comprati da Dione di Siracusa per cento mine su ordine di Platone, mentre Filolao si trovava in condizioni di estrema povertà: Filolao faceva parte del sodalizio pitagorico per parentela e per questo era stato partecipe di questi libri.

24 (18) Giuseppe Flavio (*c. Ap.* I, 163)

È ammesso generalmente che Pitagora non ha scritto niente, ma molti riportano le sue dottrine e tra questi il piú notevole è Ermippo [cfr. Talete, A 9].

PLUTARCO (*Alex. fort.* I, 4, p. 328)

Pitagora non ha scritto niente, e così pure Socrate, Arcesilao e Carneade.

GALENO (*de plac. Hipp. et Plat.* 459 Müll.)

Poseidonio dice che... [la psicologia platonica era già stata sostenuta da Pitagora]... ma poiché non ci è arrivato nessun libro proprio di Pitagora, egli deduce questo da ciò che hanno scritto alcuni dei suoi discepoli. [cfr. in *Hipp. de nat. hom.* XV, 67 K].

25 (19) DIOGENE (VIII, 6 sgg.) = cfr. *Appendice.*

26 (20) DIOGENE (IX, 23)

Sembra che Parmenide sia stato il primo a scoprire che Vespero e Lucifero sono la stessa stella, come dice Favorino..., secondo altri è stato invece Pitagora [17].

27 (21) AEZIO (II, 1, 1)

Pitagora fu il primo a chiamare l'universo « cosmo », per l'ordine che regna in esso [18].

DIOGENE LAERZIO (VIII, 1 sgg. *Pitagora*)

1. Dopo aver parlato della filosofia ionica, che comincia da Talete, e degli uomini che in essa si sono resi famosi, passiamo ormai a trattare della filosofia italica, che cominciò con Pitagora, figlio dell'incisore di sigilli Mnesarco. Pitagora era di Samo, o, come dice Aristosseno, tirreno, venuto da una delle isole che gli Ateniesi occuparono dopo averne cacciati i Tirreni. Alcuni lo dicono figlio di Marmaco, figlio di Ippaso, figlio di Eutifrone, figlio di Cleonimo, un fuoruscito di Fliunte. Marmaco avrebbe abitato a Samo e per questo Pitagora sarebbe stato detto samio. 2. Recatosi a Lesbo fu presentato a Ferecide dallo zio Zoilo. Fattosi fare tre boccali d'argento, li portò in Egitto in dono a tre sacerdoti. Aveva due fratelli maggiori, il più vecchio di nome Eunomo, il mezzano di nome Tirreno, e uno schiavo che si chiamava Zalmoxis, a cui i Geti offrono sacrifici poiché lo credono Cronos, come racconta Erodoto. Pitagora fu dunque discepolo, come abbiamo detto, di Ferecide di Siro; dopo la sua morte ritornò a Samo ed ascoltò Ermodamante, un pronipote di Creofilo, che era già molto vecchio. Giovane e bramoso di apprendere, andò lontano dalla patria e fu iniziato a tutti i misteri greci e barbari. 3. Si recò così in Egitto all'epoca di Policrate, il quale gli dette una lettera di presentazione per Amasis; imparò la lingua egiziana, come dice Antifonte nel suo libro *Sugli uomini illustri*, e si recò nella Caldea

dai Magi. Inoltre visitò a Creta insieme a Epimenide la grotta dell'Ida, e in Egitto poté vedere i luoghi sacri ed apprese le più segrete dottrine sugli dèi. Poi ritornò a Samo, ma avendo trovato la patria sotto la tirannia di Policrate l'abbandonò per recarsi a Crotone, in Italia. Là dette leggi agli Italioti e venne in grande fama insieme ai suoi discepoli, i quali erano circa trecento ed amministravano così bene la cosa pubblica che lo stato era quasi una vera e propria aristocrazia, il governo dei migliori. 4. Eraclide Pontico narra che Pitagora diceva di se stesso di essere stato in altri tempi Aitalide e di essere stato ritenuto figlio di Ermete. Ermete gli aveva concesso di scegliere tutto ciò che voleva, all'infuori dell'immortalità, ed egli aveva allora chiesto di serbar memoria degli avvenimenti sia in vita che in morte. Così ricordava ogni avvenimento della sua vita e la stessa memoria conservò dopo morto. In seguito rivisse sotto le spoglie di Euforbo e fu ferito da Menelao. E Euforbo diceva di essere stato una volta Aitalide e raccontava del dono ricevuto da Ermete, delle trasmigrazioni compiute dalla sua anima, di tutte le piante e tutti gli animali in cui era tornato a vivere, di tutto ciò che era avvenuto alla sua anima nell'Ade e di tutto quello che devono sopportare le altre anime. 5. Quando Euforbo morì la sua anima si trasferì nel corpo di Ermotimo, il quale, volendo dar prova di essere stato Euforbo, si recò dai Branchidi e entrato nel tempio di Apollo indicò lo scudo appesovi da Menelao. E raccontò che Menelao quando ritornò da Troia consacrò ad Apollo quello scudo, che era già molto consumato e non conservava che il rivestimento d'avorio. Dopo la sua morte Ermotimo divenne un pescatore delio di nome Pirro, e continuava a ricordarsi di tutto, di come prima fosse stato Aitalide, poi Euforbo, poi Ermotimo e poi Pirro. Dopo la morte divenne Pitagora e ricordava tutte le suddette trasformazioni. 6. Ora alcuni affermano che Pitagora non ha lasciato neanche un'opera scritta, ma a

torto. Eraclito il fisico dice infatti con gran veemenza: « Pitagora, figlio di Mnesarco, ha atteso agli studi piú di ogni altro uomo e raccogliendo questi scritti ne ha fatto la propria sapienza, il saper molto, cattiva arte ». Dice questo perché Pitagora inizia cosí la sua opera di scienza della natura: « No, per l'aria che respiro, no, per l'acqua che bevo, non mi attirerò dei rimproveri per questo discorso ». Pitagora scrisse tre libri: un'opera pedagogica, un'opera politica e un'opera di scienza della natura. 7. Ma ciò che va sotto il nome di Pitagora è invece del pitagorico Liside di Taranto, un esiliato rifugiatosi a Tebe, che fu maestro di Epaminonda. Eraclide, figlio di Sarapione, dice nell'epitome di Sozione che ha scritto anche un'opera in esametri sull'universo, e un'altra, *Il discorso sacro*, di cui ecco l'inizio:

« O giovani, onorate in silenzio queste cose »,

una terza, *Sull'anima*, una quarta, *Sulla pietà*, una quinta, *Elotale, il padre di Epicarmo di Cos*, una sesta, *Su Crotone*, ed altre ancora. Il *Discorso mistico* dicono che sia invece di Ippaso e che sia stato scritto per calunniare Pitagora. Molti dei libri scritti da Astone il Crotoniate sono stati attribuiti a Pitagora. 8. Anche Aristosseno sostiene che la maggior parte delle sue dottrine etiche Pitagora le ha apprese da Temistoclea, sacerdotessa delfica. Ione di Chio, nei *Triagmi*, dice che ha scritto alcune delle sue poesie sotto il nome di Orfeo. Vengono attribuiti a lui anche gli *Scopiadi*, che iniziano con le parole: « Non comportarti impudentemente con nessuno ». Sosicrate narra nelle *Successioni* che a Leonte tiranno di Fliunte, che gli chiedeva chi fosse, rispose: « sono un filosofo ». Diceva che la vita è simile ad una folla riunita per una festa: gli uni vi vanno per lottare e vincere, altri per affari, ma i migliori vi vanno come spettatori, cosí come nella vita, diceva, alcuni nascono con anime di schiavi, bramosi di gloria e di guadagni, ma altri, i filosofi, desiderosi solo della verità. Cosí

ci son tramandate queste cose. 9. E questo è in generale il contenuto dei tre suddetti libri di Pitagora: non si devono far voti, secondo lui, per i propri desideri, perché non si sa quello che ci è utile; diceva che l'ubriachezza, tutto considerato, è veramente dannosa e condannava ogni eccessiva sazietà, dicendo che non si deve passare la misura né nelle bevande né nei cibi. E così diceva dei piaceri d'amore: « Meglio darsi ai piaceri d'amore nell'inverno, non nell'estate; di primavera e d'autunno essi fanno meno male, ma dannosi lo sono in ogni stagione e contrari alla salute del corpo ». E un'altra volta a chi gli chiedeva quando ci si dovesse dare ai piaceri d'amore rispose: « Quando vuoi diventare più debole di quello che sei ». 10. Divideva in questo modo la vita dell'uomo: per i primi vent'anni è fanciullo, dai venti ai quaranta adolescente, fino ai sessanta uomo e negli ultimi venti vecchio. E queste età della vita corrispondono alle stagioni: il fanciullo è la primavera, l'adolescente è l'estate, il giovane l'autunno, il vecchio l'inverno. Naturalmente intende con adolescente il giovane nella pubertà e con uomo l'uomo nella piena maturità. Secondo Timeo risale a lui il detto « le cose degli amici sono in comune » e « l'amicizia è uguaglianza ». Effettivamente i suoi discepoli mettevano in comune i loro patrimoni. Per cinque anni dovevano tacere e solo ascoltare gli insegnamenti, senza venire ammessi al cospetto di Pitagora prima di esser stati vagliati. Ma da quel momento appartenevano alla sua casa e venivano ammessi alla sua presenza. Non potevano far uso di bare di cipresso, perché di quel legno era fatto lo scettro di Giove, secondo quanto dice Ermippo nel secondo libro del suo *Pitagora*. 11. E si dice che fosse di aspetto grave e venerando, e i suoi discepoli lo ritenevano Apollo venuto dagli Iperborei. Si narra di lui che, una volta che si era scoperto il fianco, si vide che aveva un'anca d'oro. Molti dicono anche che il fiume Nesso lo salutò mentre egli lo stava attraversando. Timeo, nel decimo libro delle

Storie, afferma che aveva detto che le donne che vivono con gli uomini hanno nomi di dee, vengono chiamate Vergini, Ninfe, e poi Madri. Pitagora ha portato anche la geometria al suo massimo punto di sviluppo, dopo che Meride ne aveva scoperto i fondamenti, come dice Anticleide nel secondo libro dell'*Alessandro*. 12. Ma Pitagora si occupò soprattutto di aritmetica, e scoprì il monocordo. Ma non trascurò neppure la medicina. Il matematico Apollodoro narra che Pitagora sacrificò un gran numero di buoi per celebrare la scoperta che nel triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è uguale al quadrato dei cateti. Su questo vi è anche un epigramma:

> Quando Pitagora scoprì la famosa figura,
> per cui rese agli dèi un sacrificio sontuoso.

Dicono anche che fu il primo a dare della carne agli atleti e che per primo la dette a Eurimene, racconta Favorino nel terzo libro dei *Memorabili*; mentre prima li nutrivano per rinforzarne il corpo di fichi secchi, di formaggio molle ed anche di grano, come dice lo stesso Favorino nel libro ottavo della *Storia varia*. 13. Ma c'è chi afferma che fu un altro Pitagora, un massaggiatore, non il nostro, ad introdurre questa dieta. Pitagora infatti proibiva di uccidere gli animali e tanto più di mangiarne le carni, perché avendo anch'essi un'anima sono uguali a noi. Ma questo era solo un pretesto: in realtà con la proibizione di mangiar carne voleva che gli uomini si abituassero e praticassero una vita semplice in modo che i cibi fossero di facile preparazione, senza bisogno di cottura, e bastasse come bevanda l'acqua pura. In questo modo ne sarebbe risultata la salute per il corpo, e per l'anima una maggiore acutezza. Dicono anche che si sia prostrato solo davanti all'altare di Apollo Genitore a Delo, quello che è dietro l'altare di corna, perché su di esso si ponevano solo grano, orzo e focacce, senza fuoco e senza vittime, come attesta Aristotele nella *Costituzione di Delo*. 14. Pitagora ha affermato per

primo, dicono, che l'anima, dopo aver percorso il ciclo della necessità, entra successivamente nel corpo di altri esseri viventi. E introdusse tra i Greci l'uso delle misure e dei pesi, secondo quanto dice Aristosseno il musico. E per primo avrebbe detto che Vespero e Lucifero sono la stessa stella, mentre altri attribuiscono questa scoperta a Parmenide. Fu talmente ammirato che i suoi discepoli erano detti « l'oracolo della voce divina », ed egli stesso scrive di esser ritornato tra gli uomini dall'Ade dopo duecentosette anni. Per questo gli erano fedeli, e per il suo insegnamento andavano da lui Lucani, Peuceti, Messapi e Romani. 15. Fino all'epoca di Filolao non si conosceva nessuna dottrina pitagorica: questi solo divulgò i tre famosi libri che Platone si fece comprare, dando l'ordine per iscritto, per cento mine. Non erano meno di seicento quelli che di notte andavano da lui per ascoltare il suo insegnamento e se alcuni venivano ammessi alla sua vista, scrivevano ai loro congiunti della grande esperienza che avevano avuto. I Metapontini fecero della sua casa un tempio di Demetra e chiamarono il portico Museo, come afferma Favorino nella sua *Storia varia*. Anche gli altri Pitagorici dicevano che non tutte le dottrine potevano esser rivelate ad ognuno, secondo quanto dice Aristosseno nel decimo libro delle sue *Regole pedagogiche*, 16. dove si trova anche il detto del pitagorico Senofilo, il quale, interrogato su come avrebbe potuto educare suo figlio nel modo migliore, rispose: « Facendolo nascere cittadino di una città ben governata ». Pitagora, in Italia, con la sua educazione ha reso buoni e virtuosi molti uomini, tra i quali specialmente i legislatori Zaleuco e Caronda. Era infatti un uomo che per sua natura aveva il dono di suscitare l'amicizia, e in particolare, quando veniva a sapere che qualcuno professava con lui i suoi simboli [= precetti di vita espressi in brevi sentenze simboliche], subito entrava con lui in stretti rapporti e se lo faceva amico. 17. Questi erano i suoi simboli: non si deve attizzare il

fuoco con un coltello; non si deve far tracollare la bilancia; non mettersi a sedere sulla propria razione di grano; non mangiare il cuore; non aiutare a deporre il carico, ma aiutare a portarlo; tener sempre legate le coperte; non portare in giro l'effigie del dio sull'anello; cancellare l'impronta del tegame nella cenere; non pulirsi il sedere con la torcia; non orinare rivolti contro il sole; non vagare sulla strada maestra; non dar la destra con facilità; non tenere rondini sotto il proprio tetto; non allevare uccelli con gli artigli ricurvi; non orinare e non mettersi sopra frammenti di unghie e di capelli tagliati; tener voltato il taglio di una spada affilata; allontanandosi per un viaggio dalla patria non voltarsi al confine. 18. E quanto al significato di queste sentenze simboliche, quella che dice che non bisogna attizzare il fuoco col coltello significa che non si deve suscitare l'ira e la furia dei potenti; non si deve far tracollare la bilancia vuol dire che non bisogna trasgredire l'equità e la giustizia. Non sedersi sulla propria razione di grano significa preoccuparsi e del presente e del futuro, perché la razione di grano è il nutrimento quotidiano. Dicendo che non si deve mangiare il cuore vuol significare che non bisogna consumare l'anima tra affanni e sofferenze. Il detto « quando si parte in viaggio non bisogna voltarsi indietro » ammonisce invece coloro che prendono commiato dalla vita a non attaccarsi alla vita e a non farsi attrarre dai piaceri di questo mondo. E per non dilungarci troppo diremo che anche le altre sentenze sono da interpretare in modo analogo. 19. Piú d'ogni altra cosa proibiva di mangiare pesci rossi e codenere, ed ammoniva di astenersi dal cuore degli animali e dalle fave e qualche volta — dice Aristotele — anche dalla matrice degli animali e dalle triglie. Quanto a lui si contentava di solo miele o di miele vergine o di pane. Di giorno non beveva mai vino. Come companatico si cibava per lo piú di legumi, cotti e crudi, e raramente di pesci. Portava una veste bianca, linda, e le sue coperte erano di

lana bianca, perché il lino non era ancora giunto a quei tempi in quei paesi. Nessuno lo ha mai visto né soddisfare le proprie necessità corporali, né immerso nei piaceri d'amore, né ubriaco. 20. Si asteneva anche dal ridere e da ogni sorta di frivole compiacenze come scherzi o racconti volgari. Quando era adirato non puniva né schiavi né uomini liberi, e per ammonire usava il termine « raddrizzare ». Nella mantica traeva auspici solo dai suoni e dagli uccelli, pochissimo dal fuoco, eccettuato l'incenso. Sacrificava solo cose inanimate, ma alcuni affermano che offrisse solo galli e capretti e porcellini cosiddetti di latte, ma non agnelli. Aristosseno dice tuttavia che permetteva di mangiare tutti gli animali, ad eccezione del bove da lavoro e dell'ariete. 21. Lo stesso autore afferma, come abbiamo visto, che Pitagora aveva appreso le sue dottrine da Temistoclea, sacerdotessa di Delfi. Ieronimo narra che Pitagora, giunto nell'Ade, aveva visto l'anima urlante di Esiodo legata a una colonna di bronzo e quella di Omero appesa ad un albero e circondata da serpenti, in punizione di quello che aveva detto degli dèi, ed aveva visto puniti anche coloro che non vogliono convivere con le proprie mogli. E che per questo Pitagora era stato venerato dai Crotoniati. Aristippo di Cirene nell'opera *Sui Fisiologi* dice che egli era stato chiamato Pitagora perché eguagliava l'oracolo pitico (πύθιος) nell'annunziare (ἀγορεύειν) la verità. 22. Si dice che esortasse i discepoli a domandarsi sempre quando entravano in casa:

> « In cosa ho mancato? che cosa ho fatto? che
> dovere non ho adempiuto? »

Non permetteva che si offrissero vittime agli dèi e voleva che si facesse atto di devozione solo agli altari con sacrifici incruenti. Non si doveva giurare per gli dèi, ma ognuno doveva rendersi degno di fede da sé. Voleva che si onorassero i vecchi, perché più degno d'onore è ciò che precede nel tempo, come nel cosmo il sorger del sole è posto più

in alto del tramonto, nella vita il principio è superiore alla fine, nella generazione la nascita alla morte. 23. E così gli dèi sono più venerati dei demoni, gli eroi degli uomini, e tra gli uomini i genitori in special modo. Bisogna comportarsi gli uni con gli altri in modo da non farsi nemici gli amici e da rendersi amici i nemici. Niente dev'esser ritenuto una cosa propria. Bisogna appoggiare la legge e combattere l'illegalità. Non si devono distruggere o danneggiare piante non selvatiche e neppure animali che non fanno male all'uomo. Un comportamento dignitoso e riservato consiste nell'evitare sia il riso smodato che un'aria cupa. Si deve evitare un eccesso di carne; nei viaggi bisogna alternare riposo e fatica; si deve esercitare la memoria. Quando si è adirati non si deve né parlare né agire; 24. non si deve stimare ogni sorta di mantica; bisogna accompagnare la lira col canto e dare la dovuta approvazione a inni in onore di dèi o di uomini. Bisogna astenersi dalle fave perché a causa della loro natura ventosa partecipano in maggior misura di ciò che è animato; e inoltre, non mangiandone, il ventre è più regolato e più calmo, e in tal modo anche i sogni saranno dolci e tranquilli.

Nelle *Successioni dei filosofi* Alessandro dice di aver trovato anche queste notizie nei commentari pitagorici: 25. il principio di tutte le cose è la monade; dalla monade deriva la diade indeterminata, che serve alla monade, che ne è la causa, da sostrato materiale. Dalla monade e dalla diade indeterminata, poi, nascono i numeri, e dai numeri i punti, e da questi le linee, da cui derivano alla loro volta le figure piane. Dalle figure piane nascono le figure solide, e da quest'ultime i corpi sensibili, i cui elementi sono quattro e cioè fuoco, acqua, terra e aria. Tali elementi si mutano e si trasformano gli uni negli altri e si forma da essi un universo dotato d'anima e di ragione, di forma sferica, nel cui punto centrale sta la terra, anch'essa sferica e abitata. 26. E vi sono anche

degli antipodi, per cui è in alto ciò che per noi è in basso. La luce e la tenebra sono in ugual misura nell'universo e così il caldo e il freddo, il secco e l'umido. E quando prevale il caldo abbiamo l'estate, quando prevale il freddo l'inverno; e la primavera quando prevale il secco, e l'autunno quando prevale l'umido. Quando tutti sono in equilibrio abbiamo i più bei periodi dell'anno, del quale la fiorente primavera è la stagione sana, mentre l'appassito autunno è la stagione non sana. Allo stesso modo anche nel giorno il primo mattino è la fioritura, mentre la sera sfiorisce, ed è quindi più malsana. L'aria intorno alla terra è immobile e insalubre e tutto ciò che è in essa è mortale, mentre quella delle regioni superiori è in continuo movimento, e pura e salubre, e ciò che è in essa è immortale e quindi divino. 27. Il sole, la luna e gli altri astri sono dèi, poiché in essi prevale il caldo, che è la causa della vita. La luna prende la sua luce dal sole. E vi è parentela tra uomini e dèi, perché l'uomo partecipa del caldo, ed è per questo che il dio provvede a noi. Il destino è la causa dell'ordine che regna nel tutto e nelle singole parti. Il raggio del sole penetra anche attraverso l'etere freddo e denso. Per etere freddo intendono cioè l'aria e per etere denso il mare e l'umido; e quindi il raggio del sole penetra anche nelle profondità del mare e vivifica tutto. 28. Così vive tutto ciò che partecipa del caldo e quindi anche le piante sono esseri animati. Non tutto però ha un'anima; l'anima è un frammento d'etere, caldo e freddo, poiché essa partecipa anche dell'etere freddo. E l'anima e la vita non sono la stessa cosa: l'anima infatti è immortale, poiché anche ciò da cui si è distaccata è immortale. Gli esseri viventi nascono l'uno dall'altro, per mezzo del seme, ma è impossibile la nascita dalla terra. Il seme è una goccia del cervello che racchiude in sé un soffio caldo, e quando si riversa nella matrice dal cervello provengono la linfa, l'umore e il sangue da cui si formano la carne, i nervi, le ossa e i capelli e tutto il corpo, mentre

dal soffio caldo si formano l'anima e la sensazione. 29. Il corpo, condensatosi dapprima, prende forma in quaranta giorni e secondo i rapporti armonici il bambino viene partorito, completamente formato, in sette mesi o in nove o tutt'al piú in dieci. Esso ha in sé tutte le proporzioni della vita, le quali formano una serie ininterrotta e ne assicurano la continuità in accordo coi rapporti armonici, cosicché ogni momento succede al precedente secondo intervalli determinati. La sensazione in generale, e la vista in particolare, è una sorta di soffio estremamente caldo; e per questo si dice che si vede attraverso l'aria e attraverso l'acqua, perché il freddo fa resistenza al caldo. Se il soffio che è nell'occhio fosse freddo rimarrebbe separato dall'aria ad esso omogenea, ma negli occhi — che Pitagora chiama porte del sole — c'è invece un'aria contraria. Anche a proposito dell'udito e delle altre sensazioni afferma la stessa cosa. 30. L'anima dell'uomo si divide in tre parti: l'intelligenza, la ragione e l'impulso passionale. L'intelligenza e l'impulso passionale li possiedono anche gli altri animali, ma la ragione è propria dell'uomo. La sede dell'anima si estende dal cuore fino al cervello, e la parte che risiede nel cuore è l'impulso passionale, mentre l'intelligenza e la ragione stanno nel cervello. Le sensazioni sono gocce che provengono da esse. E la parte razionale dell'anima è immortale, mentre le altre sono mortali. L'anima viene alimentata dal sangue; e le sue proporzioni sono soffi di vento. Essa e le sue proporzioni sono invisibili, perché anche l'etere è invisibile. 31. I legami dell'anima sono le vene, le arterie e i tendini. Ma quando essa è in forza e dimora quieta in se stessa, i discorsi e le opere sono i legami che la tengono insieme. Una volta strappata dalla sua connessione col corpo, simile a quello essa vaga nell'aria, sopra la terra; Ermete è il guardiano delle anime e per questo vien detto conduttore, custode e ctonio, perché è lui che conduce le anime, separate dal corpo, dalla terra e dal mare verso la loro sede; egli guida le

anime pure verso le regioni piú alte, e quelle impure non debbono avvicinarsi a quelle né tra loro e vengono gettate dalle Erinni in vincoli indistruttibili. 32. Tutta l'aria è piena di anime e son queste che vengon chiamate demoni e eroi, e da esse vengono inviati agli uomini i sogni e i segni di malattia e di salute, e non solo agli uomini, ma anche alle pecore e in generale al bestiame. Per esse vengono fatte le purificazioni e le lustrazioni e ogni sorta di mantica e la predizione e tutte le cose di questo genere. Pitagora dice che la cosa piú importante nella vita umana è convincere l'anima al bene o al male. Gli uomini sono felici quando essi possiedono un'anima buona, ma essa non permane mai nello stesso stato di quiete né vi regna mai lo stesso corso. 33. Il giusto consiste nel tener fede al giuramento e per questo Zeus viene chiamato protettore dei giuramenti. La virtú è armonia, e cosí pure la salute e ogni bene e la divinità. Di conseguenza anche tutte le cose sono formate secondo armonia. L'amicizia è un'uguaglianza armonica. Non si devono onorare gli dèi e gli eroi allo stesso modo: gli dèi devono essere onorati sempre, in religioso silenzio, indossando una veste bianca e dopo essersi purificati; gli eroi invece bisogna onorarli solo da mezzogiorno in poi. La purezza si ottiene con purificazioni, abluzioni e aspersioni d'acqua lustrale, inoltre non contaminandosi col toccare cadaveri o con l'amplesso o con ogni altra sporcizia e astenendosi dal mangiare bestie morte di malattia, triglie, codenere, uova e animali ovipari, fave e gli altri alimenti dello stesso genere, che vengono proibiti dai sacerdoti che compiono i riti misterici nei templi. 34. Aristotele nell'opera *Sui Pitagorici* dice che Pitagora esortava ad astenersi dalle fave perché esse hanno somiglianza coi genitali o con le porte dell'Ade *** infatti esse non hanno nodi; oppure perché sono nocive o perché hanno somiglianza con la natura dell'universo o per la loro relazione con l'oligarchia, in quanto vengono usate nelle votazioni. Ciò che cade a terra, poi, non va raccolto,

perché bisogna abituarsi a mangiare moderatamente, oppure perché è il segno della morte di qualcuno. Anche Aristofane dice negli *Eroi* che ciò che cade per terra appartiene agli eroi:

> Non raccogliete e non mangiate ciò che è caduto
> dalla tavola.

Inoltre non si deve mangiare il gallo bianco perché è sacro al Mese ed è un supplicante — e supplicare è tra le cose buone; è sacro al Mese perché annunzia le ore; e il bianco poi è l'emblema della natura del bene, il nero della natura del male. Non si devono mangiare pesci, quanti son sacri; non si devono assegnare le stesse cose agli dèi e agli uomini, cosí come non c'è uguaglianza di diritti tra liberi e schiavi. 35. Non si deve spezzare il pane poiché in antico gli amici solevano partecipare ai pasti in comune intorno ad un solo pane, come fanno anche ora i barbari; e quindi non si deve spezzare il pane che li riunisce. Alcuni lo spiegano invece con un riferimento al giudizio nell'Ade, altri dicendo che questo rende vili in guerra, altri ancora perché da esso prende inizio il tutto. E tra le figure solide la piú bella è la sfera, tra quelle piane il circolo. La vecchiaia è simile a tutto ciò che va diminuendo, mentre la crescita e la gioventú son la stessa cosa. La salute è il mantenimento della forma, la malattia la distruzione di questa. Del sale diceva che bisogna metterlo sulla tavola per ricordarsi della giustizia. Il sale infatti mantiene tutto ciò che accoglie, ed è nato dalle cose piú pure, dal sole cioè e dal mare. 36. Alessandro afferma di aver trovato tutto questo nei commentari pitagorici; quello che segue proviene invece da Aristotele.
Timone non ha tralasciato nei *Silli* di parlare in tono mordace dell'aria grave e degna di Pitagora dicendo:

> Pitagora, incline a dottrine da ciarlatano,
> accalappiatore d'uomini, amante dell'enfasi.

Del fatto che egli in tempi diversi sia rinato nelle vesti di altre persone testimonia Senofane in quell'elegia che comincia:

Ora voglio passare di nuovo ad altro discorso e
mostrare la strada.

Ed ecco che cosa dice di Pitagora:

E raccontano che una volta... [= Prr., **A** 1].

37. Così dunque Senofane. Anche Cratino si burla di lui ne *La donna pitagorica*, e nei *Tarantini* così ne parla:

Essi hanno un modo tale che se — chissà da dove
— uno di fuori arriva per lor ventura e vuole
esaminare
la forza dei lor discorsi, lo inquietano e lo scuo-
tono
con le corrispondenze, i limiti e gli opposti,
grandezze, divagazioni — e il tutto con grande
sfoggio di sapienza.

E Mnesimaco nell'*Alcmeone*:

Essendo pitagorici sacrifichiamo a Lossia,
niente che sia animato noi possiamo mangiare.

38. E Aristofonte nel *Pitagorico*:

— Disse che arrivato nel regno giú sotto terra
vide ciascuno, ma del tutto diversa
era la vita dei Pitagorici dagli altri morti.
Perché Plutone — disse — con loro soli prendeva
i pasti
per la loro pietà.
— Un dio davvero perbene
se si compiace di stare insieme a quella sporca
gentaglia.

E ancora, nella stessa opera:

Si nutrono
di legumi e vi bevono su solo acqua pura.

E i pidocchi e il grossolano mantello e la loro sporcizia
nessuno la può sopportare degli altri morti.

39. Pitagora morì in questo modo: una volta che si era riunito con i suoi amici nella casa di Milone accadde che uno di quelli che non erano stati ritenuti degni di essere ammessi per risentimento ed invidia appiccò il fuoco alla casa. Alcuni ritengono invece che siano stati gli stessi Crotoniati per scongiurare il pericolo della tirannide. Pitagora fu preso mentre fuggiva: giunto ad un campo di fave si fermò dicendo che era meglio farsi catturare che calpestarlo e che era meglio farsi uccidere che parlare; e così fu sgozzato dai suoi inseguitori. Così pure vennero uccisi la maggior parte dei suoi compagni, che erano una quarantina. Pochi riuscirono a sfuggire alla morte, e tra questi il tarantino Archippo e Liside, di cui abbiamo già parlato. 40. Diccarco narra invece che Pitagora morì nel tempio delle Muse a Metaponto, dov'era riuscito a rifugiarsi, dopo quaranta giorni di digiuno. Eraclide afferma per parte sua nell'*Epitome* delle *Vite* di Satiro che Pitagora, dopo aver sepolto Ferecide a Delo, era ritornato in Italia ed avendo trovato Milone di Crotone assiso ad un gran banchetto (?) si era trasferito a Metaponto e là si era lasciato morir di fame non volendo vivere più a lungo. Ermippo poi racconta che essendo scoppiata la guerra tra Agrigento e Siracusa, Pitagora coi suoi compagni era andato in difesa degli Agrigentini; essendo stati volti in fuga dai nemici, Pitagora fu ucciso dai Siracusani, per aver voluto evitare un campo di fave, e gli altri, in numero di trentacinque, furono bruciati a Taranto perché facevano opposizione alla politica dei governanti. 41. E ancora un'altra cosa racconta Ermippo di Pitagora. Narra infatti che Pitagora, giunto in Italia, si fece una piccola dimora sotterranea ed ordinò alla madre di scrivere su una tavoletta gli avvenimenti e di segnare anche il tempo

e di inviargliela nella sua dimora, fino al suo ritorno. E la madre lo fece. Dopo qualche tempo ritornò alla luce, magro, ridotto a uno scheletro, ed entrato nell'assemblea del popolo dichiarò di ritornare dall'Ade, e lesse loro quello che era successo. I cittadini, commossi dalle sue parole, dettero in pianti e lamenti, e lo credettero un qualche dio, tanto che gli affidarono anche le loro donne perché imparassero i suoi insegnamenti. E queste furono chiamate le donne pitagoriche. Così la storia che racconta Ermippo. 42. Pitagora aveva anche una moglie, di nome Teano, figlia di Brontino di Crotone, secondo altri invece moglie di Brontino e discepola di Pitagora. Aveva anche una figlia, Damo, come dice Liside nella lettera a Ippaso, in cui così si esprime su Pitagora: « Molti dicono che tu hai reso pubblici degli scritti filosofici, cosa che Pitagora reputava indegna. Egli quando affidò le sue memorie alla figlia Damo, le raccomandò di non consegnarle a nessuno che non appartenesse alla casa. Ed essa, benché potesse vendere per una grossa somma questi scritti non volle farlo, perché, sebbene donna, riteneva la povertà e la raccomandazione del padre ben più pregevoli dell'oro ». 43. Pitagora e Teano ebbero anche un figlio, Telauge, che fu il successore del padre e che secondo alcuni fu il maestro di Empedocle. Secondo Ippoboto Empedocle dice in qualche luogo:

Telauge, illustre figlio di Teano e di Pitagora.

Non esistono scritti di Telauge, ma ne esiste uno della madre Teano. E raccontano anche che Teano, a chi le chiedeva in quanti giorni una donna si purificasse dal contatto con l'uomo, rispondesse: « col proprio uomo subito, con un altro uomo mai ». E alla donna che stava per andare col proprio uomo dette il consiglio di deporre insieme alle vesti la vergogna, ma di riprenderla, alzandosi, insieme alle vesti. « Quale vergogna? » le fu domandato. « Quella per cui vengo chiamata donna », rispose.

44. Pitagora, secondo quanto dice Eraclide, figlio di Sarapione, morí a 80 anni, in accordo con la propria descrizione delle età dell'uomo; i piú invece affermano che visse fino a novanta anni. [Seguono alcuni epigrammi di Diogene]... Fiorí intorno alla 60ª olimpiade [540/36] e la sua scuola durò per nove o dieci generazioni. 46. Gli ultimi pitagorici infatti, con cui anche Aristosseno fu in contatto essendo loro contemporaneo, furono Senofilo della Calcide tracia, Fantone di Fliunte, Echecrate, Diocle e Polimnasto, anch'essi di Fliunte; ed erano discepoli di Filolao e di Eurito, pitagorici di Taranto.

Ci sono stati quattro uomini di nome Pitagora, tutti nella stessa epoca, a poco intervallo l'uno dall'altro. Uno era un crotoniata, un uomo di natura tirannica; un altro era di Fliunte, maestro di ginnastica o, secondo altri, massaggiatore; il terzo era di Zacinto; il quarto è il Pitagora di cui parliamo, a cui si attribuisce la conoscenza dei segreti della filosofia, e che di tali segreti era maestro. A Pitagora si riferisce l'espressione « il Maestro ha detto » (*ipse dixit*), che è poi passata come proverbio nella vita comune. 47. Alcuni dicono che c'è stato anche un altro Pitagora, uno scultore di Reggio che sembra sia stato il primo a ricercare le leggi del ritmo e della simmetria, e inoltre anche un altro scultore di Samo; e oltre a questi anche un pessimo oratore e poi un medico che ha scritto sull'ernia e certe cose su Omero; e infine — stando a Dionisio — ancora un altro, che si è occupato di antichità doriche. Eratostene però dice, stando alla citazione di Favorino nell'ottavo libro della *Storia varia*, che fu il nostro Pitagora a fare per il primo del pugilato veramente tecnico nella 48ª olimpiade [588/84] presentandosi coi capelli lunghi e una veste purpurea: escluso con scherno dalla gara dei ragazzi si presentò subito in quella degli uomini e vinse. 48. E questo risulta anche dall'epigramma di Teeteto:

Conosci un certo Pitagora, straniero, Pitagora
lungochiomato,
Pitagora il samio, il famoso pugile?
Io sono Pitagora: e se domandi le mie imprese
a qualcuno degli Elei, ti racconterà cose incredibili.

Favorino dice che il nostro Pitagora si serviva delle definizioni per la trattazione della materia matematica e che sono andati ancor oltre in questo campo Socrate e i suoi scolari e in seguito Aristotele e gli Stoici. Fu poi il primo a chiamare « cosmo » l'universo e a definire sferica la terra; secondo Teofrasto è stato invece Parmenide e secondo Zenone Esiodo. 49. Dicono che abbia avuto come avversario Cilone, come Socrate aveva per rivale Antiloco. Sul Pitagora atleta c'è anche questo epigramma:

Per battersi, ragazzo coi ragazzi, nel pugilato
venne ad Olimpia Pitagora di Samo, figlio di
Crateo.

E il filosofo scrisse invece la seguente lettera: Pitagora a Anassimene: « Anche tu, o ottimo, se tu non fossi piú grande di Pitagora per nascita e fama, avresti abbandonato Mileto. Ma ora ti trattiene la gloria dei padri, ed avrebbe trattenuto anche me, se fossi come Anassimene. Ché se voi, i migliori, abbandonaste le vostre città, perirebbe l'ordine che regna in esse e troppo pericolosa diverrebbe la situazione per la minaccia dei Medi. 50. Non sempre è bello indagare i fenomeni celesti; ma piú bello è esser di soccorso alla patria. Anch'io del resto non sono tutto immerso nei miei discorsi filosofici, ma prendo anche parte alle guerre che gli Italici combattono tra di loro ».

ANTICHI PITAGORICI

[I rappresentanti del piú antico Pitagorismo, di cui abbiamo solo scarsissime notizie sono:

CERCOPE
BRONTINO (o: BROTINO)
CALLIFONTE
DEMODECE, medico di Crotone [1]
PETRONE.

Su quest'ultimo abbiamo una testimonianza assai importante:]

PETRONE DI IMERA (16)

PLUTARCO (*de defec. or.* 22, 422 b)

Petrone dice che vi sono invece 183 mondi disposti in forma di un triangolo equilatero, di cui ogni lato comprende 60 mondi. I 3 mondi restanti sono situati rispettivamente ai tre vertici, ma toccano quelli che si susseguono sui lati, ruotando senza irregolarità, come in una danza corale [2]. (23, 422 d) Lo dimostra il numero dei mondi, che non è né egiziano né indiano, ma è d'origine dorica, della Sicilia, di un uomo di Imera che si chiamava Petrone. Io non ho letto il suo libretto, e non so se esso sia arrivato fino a noi, ma Ippys di Reggio [3], citato da Fania di Ereso, attesta che questa era l'opinione e la dottrina di Petrone, che c'erano cioè 183 mondi « che si toccano l'un l'altro in un punto », ma non spiega chiaramente che cosa voglia mai dire « toccarsi in un punto » [4], né porta altri elementi convincenti.

6

IPPASO (18)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 Diogene Laerzio (VIII, 84) [da Teofrasto]

Ippaso di Metaponto era anche lui un Pitagorico. Sosteneva che il tempo in cui si compie la trasformazione del cosmo è limitato e che anche il tutto è limitato e immobile. Secondo quanto scrive Demetrio negli *Omonimi* non ha lasciato opere scritte. Vi sono stati due Ippaso, questo di cui parliamo e un altro che ha scritto una *Costituzione della Laconia*...

1a Suda (*s. v.*)

Alcuni sostengono che Eraclito è stato discepolo di Senofane e del pitagorico Ippaso [1].

2 Giamblico (*V. P.* 267) [dal *Catalogo* dei Pitagorici]:

... tra i Sibariti Metopo, Ippaso ecc. (81) [da Nicomaco] ... quelli che trattano della filosofia pitagorica si distinguono in due specie, gli acusmatici e i matematici. Ora gli acusmatici ritenevano che i matematici [2] fossero discepoli di Pitagora, ma questi non ritenevano tali gli acusmatici, e sostenevano che la loro dottrina filosofica non era quella di Pitagora, ma quella di Ippaso. Quest'Ippaso alcuni dicono che fosse di Crotone, altri di Metaponto.

PORFIRIO (*V. P.* 36)

Tutto ciò che Pitagora esponeva ai discepoli, lo esponeva o sviluppandolo completamente o in forma simbolica. (37) Il suo insegnamento infatti aveva una duplice forma e dei suoi discepoli gli uni erano chiamati matematici, gli altri acusmatici. E i matematici avevano avuto un insegnamento scientifico superiore e svolto con maggior rigore, mentre gli acusmatici avevano appreso solo i principî sommari delle scienze, senza un'esposizione piú accurata.

3 DIOGENE (VIII, 7)

Il *Discorso mistico* [attribuito a Pitagora] dicono che sia invece di Ippaso e che sia stato scritto per calunniare Pitagora.

BIBLIOTECA SCHIO

4 GIAMBLICO (*V. P.* 88, e *de c. math. sc.* 25)

Di Ippaso dico che faceva parte dei Pitagorici, ma poiché aveva divulgato e costruito per primo la sfera formata da dodici pentagoni [3], era annegato in mare per la sua empietà, ma gli era rimasta la fama di aver scoperto la costruzione di tale sfera, mentre tutte le scoperte son dovute « all'uomo »: cosí chiamano infatti Pitagora, senza nominarlo mai. Ma una volta diffuse in pubblico le scienze matematiche fecero grandi progressi ‹ in tutta la Grecia e primi fra i matematici del tempo furono ritenuti › due notevolmente superiori agli altri, Teodoro di Cirene e Ippocrate di Chio. I Pitagorici narrano che la geometria fu divulgata in questo modo: uno di loro aveva perduto il suo patrimonio, e per questa disgrazia che gli era capitata, gli fu concesso di trarre un profitto finanziario dalla geometria.

GIAMBLICO (*V. P.* 246)

Si dice che il primo che rivelò la natura della commensurabilità e della incommensurabilità a gente indegna di

venire a conoscenza di tali dottrine suscitasse una tale indignazione contro di lui che non solo fu cacciato dalla loro società e dai pasti in comune, ma gli fu anche preparato un sepolcro, proprio come se fosse morto colui che una volta era stato un amico. (247) Alcuni dicono che perfino la divinità si sia adirata contro coloro che divulgarono le dottrine di Pitagora; poiché si dice che perisse in mare per la sua empietà colui che rivelò come estendere alla sfera la costituzione dell'icosagono, cioè del dodecaedro, che è una delle cinque figure dette solidi.

CLEMENTE (*Strom.* V, 58; II, 364, 27 St.)

Raccontano che Ipparco [*sic*] il pitagorico, accusato di aver rivelato con uno scritto le dottrine dei Pitagorici, venne cacciato dalla loro scuola e che gli fu eretta una stele funeraria, come ad un morto.

5 GIAMBLICO (*V. P.* 257)

E questo, come abbiamo detto, offendeva tutti in generale, in quanto vedevano coloro che partecipavano di una stessa educazione, vivere appartati una vita diversa... Iniziatasi la sommossa a causa di costoro [= quelli che erano legati ai Pitagorici da vincoli di sangue] subito anche gli altri si accesero d'odio, e benché tra gli stessi Mille Ippaso e Diodoro e Teagete parlassero in favore di una partecipazione di tutti alla magistratura e alle assemblee e proponessero che i magistrati dovessero render conto del loro operato a quelli che venissero eletti da tutto il popolo, tra i Pitagorici si opposero Alcimaco, Deinarco, Metone e Democede, e cercarono di impedire l'abolizione della costituzione tradizionale, ma ebbero la meglio coloro che sostenevano l'opinione della plebe. In seguito a questi avvenimenti, radunatosi il popolo, alcuni degli oratori, e cioè Cilone e Ninone, divise tra loro le concioni, fecero un atto di accusa contro i Pitagorici [dal racconto di Apollonio].

6 Celio Aureliano (*Acut. pass.* I, 1)

Dicono che il filosofo pitagorico Ippallo [*sic*] ad uno che gli chiedeva che cosa facesse rispose: « non faccio ancora niente; non ho ancora nemici ».

b *Il pensiero.*

7 Aristotele (*Metaph.* 984 a 7)

Ippaso di Metaponto e Eraclito ammettevano il fuoco come principio.

Cfr. anche *de an.* 419 a 9 = Eraclito, A 5.

Simplicio (*Phys.* 23, 33) [da Teofrasto, *Phys. Opin.* fr. 1]

Ippaso di Metaponto e Eraclito di Efeso ammettevano anch'essi un principio unico, mobile e limitato, ma ritenevano che esso fosse il fuoco; dal fuoco fanno derivare le cose per condensazione e rarefazione e nel fuoco di nuovo le fanno risolvere, poiché questa è l'unica sostanza che faccia da sostrato.

Aezio (I, 5, 5)

Secondo Ippaso di Metaponto e Eraclito di Efeso, figlio di Blosone, il tutto è uno e sempre in moto e limitato, ma il fuoco è il principio delle cose [4].

8 Clemente (*Protr.* 5, 64; 49, 3 St.)

Ippaso di Metaponto e Eraclito d'Efeso ritenevano il fuoco un dio.

9 Aezio (IV, 3, 4)

Per Parmenide, Ippaso e Eraclito l'anima è di natura ignea.

TERTULLIANO (*de an.* 5)

Per Ipparco [*sic*] e Eraclito l'anima è di fuoco.

10 (12) [5] SCHOL. PLAT. (*Phaed.* 108 d. *L'arte di Glauco*).

Si dice dei lavori non facili o delle cose fatte con cura e a regola d'arte. Un certo Ippaso infatti costruí quattro dischi di bronzo, procurando che fossero di diametro uguale e che lo spessore del primo disco fosse rispetto al secondo nel rapporto di quattro a tre, e di tre a due rispetto al terzo, e il doppio del quarto, in modo tale che percuotendoli dessero un certo accordo di suoni [6]. E si narra che Glauco, sentendo i vari suoni prodotti dai dischi, fu il primo a cominciare a esercitarsi con essi, e per questa applicazione si parla ancor oggi della cosiddetta arte di Glauco. Lo ricordano anche Aristosseno nel suo *Della musica* e Nicocle nell'opera *Della teoria*. [Cfr. anche Eusebio, c. Marc. XXIV, 746 Migne].

11 (13) TEONE DI SMIRNE (p. 59, 4 Hill.)

Tali accordi di suoni gli uni li derivano dai diversi pesi, altri dalle grandezze, altri ancora dai movimenti e dai numeri, altri dai vasi. Laso di Ermione, come dicono, e il pitagorico Ippaso di Metaponto si servivano della velocità e della lentezza dei movimenti da cui derivano gli accordi *** trasferí sui vasi questi rapporti numerici. Di due vasi, ambedue della stessa grandezza e della stessa forma, uno lo lasciò completamente vuoto e l'altro lo riempí a metà di liquido: percuotendoli entrambi gliene risultava l'accordo di ottava. E lasciando di nuovo uno dei vasi vuoto e riempiendo dell'altro solo la quarta parte, facendoli risuonare otteneva l'accordo di quarta, e l'accordo di quinta poi riempiendone la terza parte, poiché il rapporto dei vuoti era nell'ottava di due a uno, nella quinta di tre a due, nella quarta di quattro a tre.

12 (14) BOEZIO (*Inst. mus.* II, 19) [da Nicomaco]

Eubolide e Ippaso stabiliscono invece un altro ordine di consonanze. Dicono infatti che gli aumenti della molteplicità corrispondono, secondo un rapporto determinato, alla diminuzione della superparticolarità. Quindi non può esservi un doppio senza la metà, né un triplo senza la terza parte. Nel caso quindi che abbiamo un doppio, esso dà la consonanza diapason, se abbiamo invece una metà, da essa risulta, per così dire al contrario, la proporzione sesquialtera, o diapente. Dall'unione di questi accordi, diapason cioè e diapente, si forma la triplice proporzione, che contiene i primi due. Ora di nuovo la terza parte nasce dalla divisione contraria della triplice proporzione, donde risulta l'accordo diatessaron. Unendo la proporzione triplice e la proporzione sesquiterza si ottiene una quadruplice proporzione, per cui avviene che dalla riunione di diapason e diapente (che è un solo accordo) e di diatessaron risulta un unico accordo, che essendo un quadruplo, viene chiamato bisdiapason. Secondo costoro dunque l'ordine è il seguente: diapason, diapente, diapason e diapente, diatessaron, bisdiapason [7].

13 (15) GIAMBLICO (*in Nic.* 100, 19 Pist.)

In antico tre erano le medietà [8], all'epoca di Pitagora e dei matematici suoi seguaci, e cioè quella « aritmetica », quella « geometrica » e quella chiamata allora « l'opposta », terza per posizione, alla quale fu poi dato il nome, da Archita e da Ippaso, di « armonica »... Essendo stato cambiato il nome, quelli che vennero poi, e cioè Eudosso e i matematici suoi seguaci, trovarono le altre tre medietà già stabilite e dettero alla quarta un nome particolare, « l'opposta »... mentre chiamarono le altre due semplicemente secondo la loro posizione, « quinta » e « sesta ». [Cfr. p. 113, 16 e 116, 1 Pist.].

7
ALCMEONE (24)

A

Testimonianze indirette

Vita e pensiero.

1 DIOGENE LAERZIO (VIII, 83)

Alcmeone di Crotone era anche lui un discepolo di Pitagora. Egli scrive soprattutto di medicina, ma si esprime talvolta anche intorno alla natura, come quando dice: « La maggior parte delle cose umane sono a due a due »[1]. Sembra che abbia scritto per primo[2] un'opera di scienza della natura, stando a quel che dice Favorino nella *Storia varia*, e che secondo Alcmeone la luna e in generale le cose che sono sopra di essa[3] abbiano una natura eterna. (Alcmeone era figlio di Piritoo, come dice lui stesso all'inizio del suo libro: « ... » [B 1] ecc.). Sostenne anche che l'anima è immortale e che essa si muove incessantemente, come il sole.

2 CLEMENTE (*Strom.* I, 78)

Alcmeone di Crotone, figlio di Piritoo, fu il primo a scrivere un libro di scienza della natura.

GALENO (*de el. sec. Hipp.* I, 9)

Le opere degli antichi erano tutte intitolate « Della natura »[4], quelle di Melisso, di Parmenide, di Empedocle, di Alcmeone, di Gorgia, di Prodico e di tutti gli altri[5].

3 ARISTOTELE (*Metaph.* 986 a 22)

Altri Pitagorici ammettono dieci principî, che son detti correlativi [6]: limite-infinito; dispari-pari; uno-molti; destro-sinistro; maschio-femmina; in quiete-in moto; retto-curvo; luce-oscurità; bene-male; quadrato-rettangolo. Da questa impostazione sembra esser partito anche Alcmeone di Crotone, sia che debba loro tale dottrina, sia che essi l'abbiano presa da lui. Alcmeone infatti < era giovane > quando Pitagora era già vecchio [7] e sosteneva un punto di vista affine a quello di questi Pitagorici: dice infatti che la maggior parte delle cose umane sono a due a due, non intendendo con ciò delle opposizioni determinate come i Pitagorici, ma le opposizioni comunemente note, quali il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, il bene e il male, il grande e il piccolo. Anche riguardo al resto si esprime senza precisare, mentre i Pitagorici determinavano esattamente quante e quali fossero le opposizioni. Di questi due (di Alcmeone cioè e dei Pitagorici) solo questo ci è dato sapere, che gli opposti sono i principî delle cose [8].

ISOCRATE (15, 268)

... le dottrine degli antichi sapienti, dei quali uno affermava l'infinita molteplicità degli esseri, Empedocle diceva invece che erano quattro, e tra essi vi erano l'Amore e l'Odio, Ione a sua volta che non erano più di tre, mentre per Alcmeone erano due soli [9].

SCHOL. BASIL. (n. 3, Pasquali in « Gött. Nachr. » 1910, 196) [Cfr. Ps. Clem., *Recogn.* VIII, 15, *Dox.* 250]

Per Alcmeone le opposizioni (erano i principî delle cose).

4 AEZIO (II, 16, 2 e 3)

Secondo alcuni dei matematici [10] i pianeti si muovono da occidente ad oriente, in senso inverso alle stelle fisse. La stessa cosa ammette anche Alcmeone. (II, 22, 4) Secondo

Alcmeone il sole è piatto. (29, 3) Alcmeone, Eraclito e Antifonte dicono che le fasi della luna sono in relazione col volgersi della sua cavità e con le sue inclinazioni.

5 Teofrasto (*de sens.* 25 sgg.)

Alcmeone, che è tra quelli che non attribuiscono la sensazione all'effetto del simile, stabilisce in primo luogo la distinzione tra la sensazione dell'uomo e quella degli animali. L'uomo infatti, egli dice, differisce dagli altri animali « perché è il solo che abbia intelligenza, mentre gli altri hanno la sensazione, ma non l'intelligenza » [B 1a], poiché secondo lui altro è l'intelligenza, altro la sensazione, e non la stessa cosa come per Empedocle. Poi passa a parlare dei vari sensi uno per uno: udiamo con gli orecchi, egli dice, perché in essi c'è una cavità vuota che risuona (allo stesso modo parliamo per mezzo di una cavità) e l'aria ritrasmette il suono. Sentiamo gli odori col naso mentre inspiriamo, perché facciamo arrivare il respiro al cervello. Con la lingua poi distinguiamo i vari sapori: la lingua infatti è tiepida e morbida e per il suo calore può far liquefare i sapori [11]; e per i suoi tessuti rilassati e teneri li riceve e li trasmette al cervello. 26. Gli occhi vedono per l'acqua che hanno tutto intorno, ma è anche chiaro che essi contengono del fuoco. Quando l'occhio viene colpito, è il fuoco infatti che manda scintille. E noi vediamo a causa di questo splendore e di questa trasparenza [12], quando riflettono la luce, e tanto meglio vediamo quanto più sono puri. Tutti i sensi poi sono appesi in qualche modo al cervello e quindi cessano di funzionare se esso si muove o cambia posto, perché si ostruiscono i pori [13] attraverso i quali si produce la sensazione. Riguardo al tatto non ha detto né come avviene né per mezzo di che cosa. Alcmeone ha precisato solo queste cose [14].

6 Aezio (IV, 16, 2)

Alcmeone sostiene che noi udiamo a causa del vuoto che è dentro l'orecchio: è questo infatti che risuona quando vi entra l'aria, perché ogni cavità risuona. [Cfr. Arist., *de an.* 419 b 34; Hipp., *de carn.* 15 (VIII, 603 L.)].

7 Aristotele (*Hist. anim.* 492 a 13)

Quella parte della testa attraverso cui si ode, ma che non serve a respirare, è l'orecchio. E Alcmeone sbaglia infatti quando dice che le capre respirano dalle orecchie.

8 Aezio (IV, 17, 1)

Secondo Alcmeone la facoltà direttiva (l'egemonico) risiede nel cervello: con esso poi sentiamo gli odori, perché li aspira attraverso la respirazione.

9 Aezio (IV, 18, 1)

Secondo Alcmeone i sapori si distinguono per l'umidità e il calore della lingua, oltre che per la sua morbidezza.

10 Aezio (IV, 13, 12)

Secondo Alcmeone la vista si produce a causa della percezione del trasparente.

Calcidio (*in Tim.* p. 279 Wrob.)

Bisogna quindi mostrare la natura dell'occhio, intorno alla quale, come molti altri, così anche Alcmeone di Crotone — un esperto studioso della natura, che per primo osò eseguire una dissezione — e Callistene, discepolo di Aristotele, e Erofilo fecero molte e importanti scoperte. Vi sono due canali strettissimi che vanno dalla sede del cervello — in cui risiede la massima forza direttiva dell'anima — alle cavità dell'occhio, che contengono uno spirito naturale. Questi canali che partono dallo stesso punto e dalla stessa radice e che nelle parti più interne della fronte sono

congiunti per un certo tratto, arrivano dopo essersi biforcati, alle cavità degli occhi, là dove si stendono le linee convergenti delle sopracciglia; là curvano, mentre il ricettacolo formato dalle pelli accoglie l'umore naturale, e riempiono i globi, che vengono protetti dal velo delle palpebre, e che per questo si chiamano « giri ». Ora che questi canali luciferi partano da un unico punto lo mostra soprattutto la dissezione: ma nondimeno si capisce anche dal fatto che tutti e due gli occhi si muovono insieme e che l'uno non può muoversi se non si muove anche l'altro. Inoltre si è anche osservato che l'occhio è costituito di quattro membrane o tuniche di diversa solidità...

Cfr. Ippocrate (*de loc. in hom.* 2; VI 287 L., e *de carn.* 17; VIII, 606 L.)

Molte sono queste pelli davanti a ciò che produce la vista, trasparenti allo stesso modo dell'occhio. Per mezzo di questa trasparenza esso riflette la luce e tutti gli oggetti luminosi. E la vista è causata da questo elemento riflettente.

Aristotele (*de gen. an.* 744 a 8)

La parte piú pura dell'umidità che è intorno al cervello viene secreta attraverso i pori, i quali sembrano andare dagli occhi fino alla membrana che avvolge il cervello [15].

11 Platone (*Phaed.* 96 a b)

Socrate: ... da giovane, o Cebete, ero straordinariamente desideroso di possedere quella branca del sapere che chiamano scienza della natura... e molte volte mi dibattevo in un'estrema incertezza, considerando soprattutto queste cose: forse che gli animali crescono quando il caldo e il freddo subiscono una certa corruzione? Ed è il sangue quello con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? Oppure con nessuna di queste cose, ed è invece il cervello che produce la sensazione dell'udito, della vista e dell'olfatto, dalle quali

nascono la memoria e l'opinione e da queste, una volta lasciate in riposo, deriva poi il sapere? [16].

IPPOCRATE (*de morb. sacr.* 14)

L'uomo può pensare finché il cervello rimane intatto. (17) Per questo io dico che il cervello è ciò che esprime l'intelligenza. [Arist., *Anal. post.* 100 a 3 sgg.].

12 ARISTOTELE (*de an.* 405 a 29)

Intorno all'anima anche Alcmeone sembra pensare in modo analogo a questi [Talete, Diogene, Eraclito]: dice infatti che essa è immortale perché è simile agli esseri immortali, ed è simile ad essi perché si muove in eterno. Tutti quanti gli esseri divini infatti si muovono senza cessa, in eterno, la luna, il sole, gli astri e il cielo nella sua totalità.

CICERONE (*de n. d.* I, 11, 27)

Alcmeone di Crotone, che attribuì la divinità oltre che all'anima al sole, alla luna e a tutti gli altri astri, non si accorse di concedere l'immortalità a cose mortali.

CLEMENTE (*Protr.* 66; I, 50, 20 St.)

Alcmeone di Crotone pensava che gli astri fossero dèi, perché hanno un'anima.

AEZIO (IV, 2, 2)

Secondo Alcmeone l'anima ha una natura che muove se stessa di un moto eterno e per questo è immortale e simile agli esseri divini. [Cfr. la prova dell'immortalità dell'anima in Plat., *Phaedr.* 245 c.].

13 AEZIO (V, 3, 3)

Alcmeone sostiene che lo sperma è una parte del cervello.

CENSORINO (5, 2 sgg.)

Ma quest'opinione, che cioè lo sperma provenga dal midollo, alcuni la rifiutano, e tra essi Anassagora, Democrito

e Alcmeone di Crotone: (3) ad essa infatti oppongono che i maschi dei greggi dopo la monta non solo perdono del midollo, ma anche del grasso e molta carne. Ma anche su questo punto oscillano le opinioni degli studiosi, se cioè il feto nasca dal seme del padre soltanto, come scrissero Diogene, Ippone e gli stoici, o anche da quello della madre, come ritennero Anassagora, Alcmeone e così pure Parmenide, Empedocle e Epicuro. Quanto alla formazione del feto Alcmeone confessò di non saper niente di preciso, considerando che nessuno può vedere che cosa si formi per primo nel bambino.

Aezio (V, 17, 3)

Secondo Alcmeone la testa, in cui risiede la forza direttiva (l'egemonico) è la prima a formarsi nel ventre materno.

14 Censorino (6, 4)

Alcmeone affermò che nel nascituro si riproduce il sesso di quello dei genitori che ha versato il seme in maggior misura.

15 Aristotele (*Hist. anim.* 581 a 12)

Normalmente il maschio comincia ad avere lo sperma a 14 anni compiuti e nello stesso tempo cominciano a spuntare i peli della pubertà, così come le piante che son prossime ad avere il seme prima fioriscono, dice Alcmeone di Crotone.

Cfr. Solone (19, 3 D.)

Nei sette anni seguenti, quando il dio li fa compiere, si mostrano, i segni della pubertà che viene. [Cfr. Eraclito, A 18].

16 Aristotele (*de gen. anim.* 752 b 22)

Mentre i mammiferi trovano in un'altra parte il nutrimento, che è chiamato latte, e cioè nelle mammelle, agli

uccelli la natura lo fa trovare nelle uova, ma al contrario di come pensano in generale gli uomini e di come dice Alcmeone di Crotone: non è il bianco infatti che corrisponde al latte, ma il giallo, poiché questo è il nutrimento degli uccelli che sono ancora nell'uovo; ma si pensa invece che sia il bianco per la somiglianza del colore.

17 Aezio (V, 16, 3)

Secondo Alcmeone l'embrione si nutre attraverso tutto il corpo. Assorbe infatti col suo corpo come una spugna i succhi nutritivi.

[Diversamente:]

Rufo (*in Oribas.* III, 156 CMG. VI, 2, 2, 136)

... non come pensa Alcmeone, che nella matrice l'embrione mangia con la bocca; questo non è possibile in alcun modo.

18 Aezio (V, 24, 1)

Secondo Alcmeone il sonno è provocato dal ritrarsi del sangue nei vasi sanguigni, mentre il risveglio avviene quando il sangue si espande di nuovo nel corpo: il ritrarsi completo del sangue poi provoca la morte.

B

Frammenti

1 Diogene (VIII, 83)

Alcmeone di Crotone questo disse, lui, il figlio di Piritoo, a Brotino a Leone e a Batillo: sulle cose invisibili e sulle cose mortali solo gli dèi hanno la certezza; ma a noi che siamo uomini è dato solo congetturare [17].

1a Teofrasto (*de sens.* 25 = A 25)

L'uomo si differenzia dagli altri animali perché esso solo ha l'intelligenza, mentre gli altri hanno la sensazione, ma non l'intelligenza.

2 Ps. Aristotele (*Probl.* 916 a 33)

Per questo gli uomini muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine [18].

3 Aezio (V, 14, 1)

Secondo Alcmeone i muli maschi sono sterili per il fatto che il loro
sperma è sottile e freddo.
Le femmine invece perché la loro matrice
non si apre tutta larga.
Così egli si esprimeva.

4 Aezio (V, 30, 1)

Alcmeone dice che la salute è mantenuta dall'

equilibrio

delle forze, dell'umido del secco del freddo del caldo dell'amaro del dolce e così via, mentre il

dominio di uno solo

provoca la malattia. Infatti è nociva la prevalenza di uno degli opposti sull'altro. E la malattia deriva, riguardo alla causa, dall'eccesso del caldo o del freddo, riguardo all'occasione, dall'eccesso o dalla mancanza di nutrimento, e riguardo alla localizzazione, si sviluppa nel sangue o nel midollo o nel cervello. Ma talvolta può svilupparsi in essi anche per cause esterne, come la qualità dell'acqua, la località, la fatica, la tortura e altri motivi analoghi. La salute invece consiste in una mescolanza proporzionata delle qualità. [Cfr. Hipp., *de prisc. med.* 14, I, 16, 2 Kühl.; Plat., *Symp.* 186 c-d. [19]].

5 Clemente (*Strom.* VI, 16)

È più facile guardarsi da un nemico che da un amico.

8

DAI FRAMMENTI DI EPICARMO [1]

Dai 4 libri di Alcimo contro Aminta [2]

Fr. 1:

— Ma gli dèi ci sono sempre stati e mai son venuti
a mancare,
e questi sono sempre uguali e sempre allo stesso
modo.
— Eppure dicono che Caos
sia stato a nascere il primo
degli dèi.
— Ma come è possibile? Se non ha né di dove ve-
nire per primo né dove andare!
— Allora non è venuto
affatto per primo?
— No, per Zeus, e neppure per secondo,
da quello almeno di cui dicevamo in quel modo;
ma quello è stato sempre [3].

Fr. 2:

— Se uno a un numero dispari (o pari se vuoi)
vuol aggiungere una pietra oppure vuol toglierla
da quelle che ci sono,
ti pare che resti uguale?
— No, certo.

— E ora, se uno a una misura di un braccio
vuol aggiungere un'altra lunghezza, o
tagliarla via da quella che c'è,
quella misura, resta sempre la stessa?
— Ma no.
— E ora guarda anche gli uomini: uno cresce l'altro
cala,
e tutti cambiano per tutto il tempo.
Ma ciò che cambia per natura e non rimane mai
nello stesso stato
è già diverso da quello che è cambiato,
e tu e io ieri eravamo altri, ora siamo altri,
e poi altri in futuro, e mai gli stessi secondo
la stessa misura [4].

Fr. 3:

— Suonare il flauto è una cosa?
— Certo che lo è.
— Ma anche suonare il flauto è un uomo?
— Naturalmente no.
— E ora guarda, cos'è il suonatore di flauto?
Che ti sembra che sia?
Un uomo, no?
— Certo.
— Ma non ti sembra che sia così anche per il bene?
che il bene
sia una cosa in sé e per sé. E chi l'ha imparato
e lo conosce diventa poi un buono.
Come infatti è un flautista chi ha imparato a
suonare il flauto,
un danzatore chi sa danzare, un intrecciatore di
paglie chi sa intrecciare

e allo stesso modo chiunque tu voglia di queste cose,
così in ogni caso quello che importa non è l'arte stessa, ma colui che la esercita.

Fr. 5:

— Non c'è da meravigliarsi che diciamo così queste cose,
che piacciamo a noi stessi, che ci troviamo belli.
Il cane sembra al cane
la creatura piú bella e il bove al bove,
l'asino per l'asino è il massimo della bellezza, e il porco per il porco [5].

SENOFANE

9

SENOFANE (21)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 DIOGENE LAERZIO (IX, 18 sgg.)

(18) Senofane di Colofone, figlio di Dexio o, secondo Apollodoro, di Ortomeno, è lodato da Timone che dice:

« Il modesto Senofane severo critico delle
menzogne d'Omero ».

Costretto a andarsene dalla patria, visse a Zancle in Sicilia, e visse poi anche a Catania. Secondo alcuni non ebbe maestri, secondo altri fu invece discepolo dell'ateniese Botone o, secondo altri ancora, di Archelao. E visse, dice Sozione, all'epoca di Anassimandro. Scrisse in versi elegie e giambi contro Esiodo e Omero, criticandoli per quello che avevano detto sugli dèi, e recitava lui stesso le sue poesie. Si dice che abbia contraddetto le opinioni di Talete e di Pitagora ed abbia attaccato anche Epimenide; ebbe una vita lunghissima, come dice lui stesso in qualche luogo: « Son già sessantasette anni... » [B 8].

(19) Senofane dice che gli elementi delle cose sono quattro e che i mondi sono infiniti ma non diversi l'uno dall'altro [1]. Le nubi si formano secondo lui dall'evaporazione umida prodotta dal sole che si solleva in alto e si spinge fino a ciò che circonda il mondo [2]. La natura del dio è sferica

e non somiglia in niente a quella dell'uomo: tutt'intero vede e tutt'intero ode, ma non respira [3]; è tutto mente e sapienza ed è eterno. Disse per primo che tutto ciò che nasce è destinato a perire e che l'anima è soffio.
Affermò inoltre che le cose molteplici sono dominate dalla mente e che coi tiranni o non bisogna aver affatto rapporti o i migliori possibili. (20) Avendogli detto Empedocle che è impossibile trovare un vero sapiente, rispose: « Non è senza ragione, perché bisogna che sia già sapiente colui che deve riconoscerlo ». Secondo Sozione sarebbe stato il primo a dire che tutte le cose sono inconoscibili, ma non è giusto. Cantò anche in 2000 versi la fondazione di Colofone e l'insediarsi della colonia di Elea in Italia. Fiorí nella 60ª ol. [540/36] [4]. Demetrio Falereo nel libro *Sulla vecchiaia* e lo stoico Panezio nel libro *Sulla tranquillità dell'animo* affermano che per la miseria egli ha seppellito i figli con le proprie mani, cosí come Anassagora. Sembra che sia stato venduto come schiavo ‹ e riscattato › dai pitagorici Parmenisco e Orestade, stando a quanto dice Favorino nel I libro dei *Memorabili*.

2 Diogene Laerzio (IX, 21)

Senofane fu maestro di Parmenide di Elea figlio di Pireto. Questi, dice Teofrasto nell'*Epitome*, fu discepolo di Anassimandro [5].

3 Eraclito, cfr. B 76.

4 Cicerone (*Acad.* II, 118) [da Teofrasto]

Secondo Senofane, che è anche di poco piú vecchio di Anassagora, il tutto è uno.

5 Diogene Laerzio (VIII, 56)

Secondo Ermippo, Empedocle non fu discepolo di Parmenide, ma di Senofane, con cui ebbe contatti personali e di cui imitò la poesia epica.

6 Ps. Luciano (*Macrob.* 20)

Senofane, figlio di Dexino, fu discepolo del filosofo della natura Archelao e visse fino a 91 anni.

7 Censorino (15, 3)

Senofane di Colofone superò i cento anni di vita.

8 Clemente (*Strom.* I, 64)

Senofane di Colofone è il capo della scuola eleatica e Timeo dice che è vissuto all'epoca di Gerone, signore della Sicilia [478/7 - 468/7], e del poeta Epicarmo, Apollodoro invece dice che nacque nella 40ª (?) ol. [620/16] e che visse durante l'epoca di Ciro e di Dario.

Sesto Empirico (*Adv. math.* I, 275) [dalla stessa fonte]

Senofane di Colofone nacque intorno alla 40ª ol. [6].

9 Eusebio (*Chron.*)

a) Ol. 56 [556/53]: venne in fama Senofane di Colofone.
b) Ol. 59-61 *Arm.* 60, 1 [= 540]: Ibico, il poeta melico, Ferecide, lo storico, Focilide e Senofane, il filosofo della natura...

10 Theol. Arithm. (p. 40 Ast): cfr. Pitagora, A 8.

b *Detti e sentenze.*

11 Plutarco (*Reg. apophth.* 175 c)

A Senofane di Colofone che gli diceva di poter mantenere a stento due servi, Gerone ribatté: « Omero, che tu strapazzi tanto, ne mantiene da morto piú di diecimila! »

12 Aristotele (*Rhet.* 1399 b 5)

Un altro luogo retorico è che se le conseguenze sono identiche, è identico anche ciò che le determina: Senofane per esempio disse che « si macchiano d'empietà sia

quelli che affermano che gli dèi nascono che quelli che affermano che essi muoiono »: la conseguenza di ambedue le affermazioni è infatti che c'è un tempo in cui gli dèi non sono.

13 Aristotele (*Rhet.* 1400 b 5)

Così agli Eleati che gli domandavano se dovessero sacrificare a Leucotea e intonarle i lamenti funebri, consigliò di non fare la cerimonia funebre se la ritenevano una dea e di non sacrificare in suo onore se la ritenevano una mortale.

Plutarco (*Amat.* 18, 12, 736 d)

Senofane consigliò agli Egiziani di non rendere onore a Osiride se lo ritenevano un mortale, proprio perché mortale, e di non piangerne la morte se invece lo ritenevano un dio.

Plutarco (*de Is. et Os.* 70, 379 b)

Aveva quindi ragione Senofane di Colofone a pensare che gli Egiziani, se credono agli dèi, non devono piangerli, se li piangono, non devono credervi.

Plutarco (*de superst.* 13, 171 e)

Il filosofo della natura Senofane, vedendo che gli Egiziani nelle cerimonie in onore degli dèi erano soliti battersi il petto e intonare i lamenti funebri, giustamente li ammonì dicendo: « Se quelli per cui fate la cerimonia son dèi non li dovete piangere, e se son uomini non dovete offrir loro dei sacrifici ».

14 Aristotele (*Rhet.* 1377 a 19)

Ed è giusto anche il detto di Senofane che non c'è parità se un empio invita a giurare un uomo pio, ma sarebbe bensì come se un uomo forte invitasse un debole a battersi o ad esser battuto.

15 ARISTOTELE (*Metaph.* 1010 a 4)

Perciò dicon cose apparentemente verosimili, ma non dicono il vero: infatti è piú giusto dir cosí che come diceva Epicarmo di Senofane [7].

16 PLUTARCO (*de vit. pud.* 5, 530 e)

Non vergognarti e non aver paura se qualcuno ti deride, ma fa come Senofane, che una volta che Laso, figlio di Ermione, gli aveva dato del vile per non aver accettato di giuocare ai dadi con lui, non ebbe paura a riconoscere di essere oltremodo vile e codardo nelle cose turpi.

17 PLUTARCO (*de commun. notit.* 46, 3, 1084 f)

Senofane rispose a uno che gli aveva raccontato di aver visto delle anguille vivere nell'acqua calda: « Vuol dire che allora le cuoceremo nell'acqua fredda! »

18 DIOGENE LAERZIO (IX, 22)

Anche Parmenide espone la sua filosofia in versi, come Esiodo, Senofane e Empedocle.

19 DIOGENE LAERZIO (II, 46)

Senofane di Colofone polemizzò con Omero, che era già morto, Cercope con Esiodo, mentr'era vivo; anche il suddetto Senofane polemizzò con lui, ma dopo la sua morte.

20 STRABONE (XIV, p. 643)

Senofane il filosofo della natura, che scrisse in versi i Silli.

21 APULEIO (*Florida* c. 20)

Empedocle scrive carmi, Platone dialoghi, Socrate inni, Epicarmo commedie, Senofonte storie, Senofane satire.

22 Proclo (*ad Hesiod. Opp.* 284) [da Plutarco]

Si dice che Senofane per una volgare animosità verso i filosofi e i poeti a lui contemporanei abbia scritto dei Silli indecorosi contro tutti i filosofi e i poeti.

23 Schol. ABT a B 212

Non è stato Senofane, ma Omero a scrivere per primo dei Silli, nei versi in cui schernisce Tersite e Tersite i nobili.

24 Ario Didimo [in Stobeo, *Ecl.* II, 1, 18]

Senofane, deridendo le troppo audaci aspirazioni degli altri e mostrando nello stesso tempo la propria prudenza, fu il primo a dire agli Elleni una parola degna di essere tramandata, cioè che solo il dio conosce la verità, « poiché a tutti è dato solo... » [B 23, 4].

25 Cicerone (*Acad. prior.* II, 23, 74)

Parmenide e Senofane, con versi meno belli di quelli di Empedocle, ma tuttavia in versi anche loro, rintuzzano quasi irati l'arroganza di coloro che osano dire di sapere, quando niente invece si può conoscere.

26 Filone (*de provid.* II, 39)

Tuttavia quegli uomini divini che furono Senofane, Parmenide, Empedocle e tutti gli altri teologi attratti dalla poesia, non immaginarono false divinità, ma abbracciando invece con gioia la contemplazione della natura e consacrando tutta la loro vita alla pietà e alla celebrazione degli dèi, si sono mostrati bensí uomini ottimi, ma non poeti felici: bisognava che la divinità concedesse loro l'ispirazione e la grazia e che ottenessero dal cielo il metro, il carme e un ritmo celeste e divino, perché potessero lasciare vere poesie, che fossero prototipo perfetto di libro e modello di bellezza per tutti. (42) Ma perché a Empedocle, a Par-

menide, a Senofane e al coro dei loro imitatori non è stata concessa l'ispirazione delle Muse, dal momento che hanno scritto di teologia?

27 Ateneo (XIV, 632 c-d)

Che gli antichi avessero una particolarissima attitudine per la musica risulta anche da Omero, il quale per il ritmo melodioso di tutta la sua poesia non si preoccupa di scrivere molti versi acefali e sincopati e perfino tronchi. Al contrario Senofane, Teognide, Focilide, e Periandro di Corinto, che è un poeta elegiaco, e tutti quelli che non riescono a dare alle loro poesie un'impronta melodica, curano i versi perché abbiano il giusto ritmo e il giusto ordine delle quantità e guardano che nessuno di essi sia acefalo o sincopato o tronco.

c *Il pensiero.*

28 Ps. Aristotele (*de M. X. G.* c. 3 c 4)

(c. 3-1) Senofane dice che se qualcosa è, è impossibile 977 a
che sia nato e riferisce questo ragionamento al dio. È 15
necessario infatti che ciò che è nato sia nato o dal simile
o dal dissimile: ma nessuno dei due casi è possibile. Infatti
non appartiene al simile di esser generato dal simile piú
che di non esserne generato (poiché nelle cose uguali
tutte le proprietà sono identiche e identica è la loro rela-
zione reciproca), né d'altra parte è possibile che il dissi-
mile sia generato dal simile. (2) Se infatti dal piú debole 20
nascesse il piú forte o dal minore il maggiore, o dal peg-
giore il migliore o al contrario il peggiore dal migliore,
vorrebbe dire che l'essere nasce dal non-essere, il che è
impossibile. Quindi per questo motivo il dio è eterno. (3)
Se ora il dio è il piú potente degli esseri, è necessario
che sia uno, dice Senofane. Infatti se ve ne fossero due o 25
piú, non potrebbe essere la piú potente e la migliore delle

cose, perché a ognuno di essi, essendo un dio, spetterebbero tali attributi in egual misura. Questo è infatti il dio e la potenza del dio, dominare e non esser dominato, ed essere la piú potente di tutte le cose. Cosicché se un essere non è il piú potente di tutti, per questo fatto stesso non è il dio. (4) Ammettendo quindi una pluralità di dèi, se fossero tra loro nella relazione di superiorità rispetto a certe cose e di inferiorità rispetto ad altre, non potrebbero essere dèi, in quanto l'attributo del dio è appunto di non esser dominato. (5) Se fossero poi in condizioni di parità, non potrebbero avere natura divina, perché il dio bisogna che sia superiore a tutto il resto: ciò che è uguale, invece, non è né superiore né inferiore al suo uguale. Quindi se c'è un dio e tali sono i suoi attributi, bisogna sia uno solo. Infatti, se fossero molti, non potrebbe ciò che vuole e quindi il dio è uno solo. (6) Ma se è uno solo, sarà uguale in ogni parte e vedrà e udrà e avrà le altre sensazioni dappertutto: altrimenti le parti del dio dominerebbero e sarebbero dominate l'una dall'altra, il che è impossibile.

977 b (7) Poiché è uguale in ogni parte è di forma sferica: infatti non può esser uguale in qualche parte e in altre no, ma nella sua totalità. (8) Ora, essendo eterno, unico, < uguale e > sferico, non può essere né infinito né avere un limite. Infinito < infatti > è il non-essere, perché non ha né mezzo, né principio, né fine, né altre parti in generale, e in questo consiste appunto l'infinito: ma il non-essere non è possibile che sia come l'essere. Si limiterebbero poi reciprocamente se fossero molti. L'uno non può essere simile né al non-essere, né ai molti, poiché < se è > uno non ha niente che lo limiti. (9) Un uno con siffatti attributi, quale egli dice essere il dio, non si muove né è immobile. Immobile è infatti il non-essere, giacché non v'è altro che possa passare in esso, né esso in altro. Si muovono poi le cose che sono piú d'una, poiché il movimento è appunto movimento di una cosa verso un'altra.

Quindi non c'è niente che possa esser mosso verso il non-essere: (10) il non-essere infatti non è in alcun luogo, e se vi fosse movimento di una cosa rispetto a un'altra, l'uno sarebbe piú di uno. Per questo si muovono le cose che sono due o piú d'una, e il nulla è invece in quiete e immobile. (11) L'uno non è né in quiete né si muove, poiché non è uguale né al non-essere né ai molti. Per tutto questo un dio che abbia tali proprietà e cioè che sia eterno e unico, uguale e sferico, non può essere né infinito né limitato, né in quiete né mobile.

(c. 4-1) In primo luogo, dunque, suppone anche lui come Melisso che ciò che nasce nasca dall'essere. Ma che cosa impedisce che ciò che nasce non nasca né dal simile < né dal dissimile >, ma dal non-essere? E ancora, se tutte quante le cose debbono generarsi o dal simile o dal dissimile (il che è impossibile), non c'è ragione per cui il dio debba essere ingenerato piú delle altre cose. Quindi o non c'è niente all'infuori del dio, o anche le altre cose sono eterne. (2) Suppone inoltre che il dio sia l'essere supremo, definendolo il piú potente e il migliore. E in questo non segue l'opinione comune, secondo la quale invece in molte cose gli dèi sono superiori gli uni rispetto agli altri. Quindi questa supposizione sulla natura del dio non gli deriva dall'opinione comune. (3) Si dice che questa superiorità del dio non la concepisca nel senso che la natura del dio sia rispetto ad altro, ma bensí rispetto al proprio modo d'essere, poiché nel primo caso niente impedirebbe che fosse superiore non per la propria eccellenza e la propria forza, ma per la debolezza delle altre cose. Ora nessuno vorrebbe sostenere che il dio è superiore in questo modo, ma bensí che la sua natura è la migliore in assoluto e che non gli manca niente per essere nella condizione migliore e piú bella: infatti a chi è nella stessa situazione rispetto a tutte le altre cose tocca anche tale predicato. (4) Ora niente impedisce che anche essendo molti tale sia la loro condizione, che siano tutti cioè nello stato migliore in 978 a

assoluto e che siano superiori alle altre cose, ma non l'uno all'altro. (5) Poi ci sono anche le altre cose, come sembra. Dice infatti che il dio è l'essere piú potente, ed è quindi necessario che lo sia rispetto ad altre cose; ed essendo uno non gli appartiene necessariamente di vedere e di udire in ogni parte; poiché anche se non vede in una delle sue parti non è che veda peggio in quella parte, ma non vede addirittura. Ma forse l'asserzione che il dio ha sensi in ogni sua parte deve intendersi che in tal modo è nella migliore disposizione, essendo appunto uguale in ogni parte. (6) E ancora: se il dio è uguale in ogni parte, perché dovrebbe essere sferico, e non avere invece un'altra forma, anche ammettendo che ode in ogni sua parte e in ogni parte domina? Come infatti quando diciamo che la biacca è bianca in ognuna delle sue parti non vogliamo intendere altro che la bianchezza dà il suo colore a tutte le sue parti, cosí che cosa impedisce che anche nel caso del dio l'affermazione che esso vede e ode e domina in ogni parte voglia dire solo che, qualsiasi parte se ne consideri, avrà le suddette proprietà? Come non lo era per la biacca, cosí neanche per il dio sarà necessario avere una forma sferica per queste ragioni. (7) Inoltre come può essere che non ‹ sia › né infinito né limitato, pur essendo un corpo e avendo una grandezza, se è vero che è infinito ciò che non ha limite, ma la cui natura tuttavia potrebbe ammettere un limite in generale, e che il limite è possibile solo nella grandezza e nel numero e in ogni quantità in generale, tanto che se non ha limite, essendo una grandezza, è necessariamente infinito? (8) Essendo poi di forma sferica, è necessario che abbia un limite; infatti ha degli estremi, visto che ha un centro, là dove ne dista maggiormente. Ora essendo sferico ha necessariamente un centro, poiché è sferico ciò i cui estremi hanno egual distanza dal centro. (9) Non fa differenza che un corpo abbia estremi o limiti ***. Se infatti il non-essere è infinito, perché non potrebbe essere infinito anche l'essere? Che cosa impe-

disce infatti che si diano gli stessi predicati all'essere e al non-essere? † ***. Il non-essere non è bianco: di conseguenza quindi o tutti gli esseri sono bianchi, per non dare lo stesso predicato all'essere e al non-essere, oppure, come io credo, niente impedisce che qualcuno degli esseri non sia bianco. Così potrebbe ammettere a maggior ragione anche la negazione, dato che secondo quel che dicevamo prima qualcosa è infinito per non avere alcun ‹ limite ›. Cosicché anche l'essere o è infinito o ha un limite. (10) Certo non ha senso dare al non-essere l'attributo dell'infinità: infatti non tutto ciò che non ha limite diciamo che è infinito, così come non diremmo che è disuguale ciò che non è uguale. (11) Inoltre perché il dio, se è uno, non potrebbe avere un limite, benché naturalmente non rispetto a un altro dio? Se poi il dio è uno solo, anche le sue parti saranno ‹ uno ›. (12) Ed anche questo è strano, che se i 978 b molti si limitano reciprocamente l'un l'altro, per questo fatto stesso l'uno non debba aver limite. Infatti molti sono i predicati identici per i molti e per l'uno, dato che anche l'essere è un attributo che essi hanno in comune. Quindi sarebbe assurdo se non volessimo affermare che il dio è per il fatto che anche i molti sono, solo perché in tal modo non risulti simile ad essi. (13) E poi che cosa vieta che il dio, pur essendo uno, sia limitato ed abbia limiti? Anche Parmenide ad esempio dice [**B 8**, 43] che, pur essendo uno, è « da ogni parte simile alla massa di una ben rotonda sfera, dal centro equidistante in ogni direzione ». Infatti è necessario che il limite sia limite di qualche cosa, ma non tuttavia rispetto a qualche cosa, e neppure che ciò che ha un limite lo abbia rispetto a qualche cosa, come se fosse limitato rispetto all'infinito ad esso contiguo; esser limitato significa invece aver degli estremi, e se qualcosa ha degli estremi non è affatto necessario che li abbia rispetto a qualche cosa. (14) Alcune cose avviene che siano limitate e che confinino con qualche cosa, altre sono anch'esse limitate, ma tuttavia non sono limitate rispetto

a niente. (15) Quanto poi all'immobilità dell'essere e del < non-> essere < bisogna osservare che supporre immobile il non-essere > per il fatto che l'essere è mobile è certamente assurdo quanto ciò che dicevamo prima. E ancora: qualcuno penserà certo che il non muoversi e l'essere immobile non sono identici, ma che il primo è la negazione dell'essere in moto, come il non-uguale che si può predicare senza errore del non-essere, ed il secondo, l'essere cioè immobile, si dice del trovarsi in un certo stato, come il disuguale, e del contrario del muoversi, cioè dello stato di quiete, come quasi sempre le negazioni composte con l'alfa privativo si usano per i contrari. Quindi non vi è errore se si dice che il non-essere non si muove, ma non gli possiamo attribuire l'essere in quiete. Ed egualmente neppure l'essere immobile è identico con l'essere in quiete: costui invece lo adopera nel senso di essere in quiete e dice che il non-essere è in quiete perché non muta. (16) Come dicevamo poco sopra è anche assurdo dire che se diamo un certo predicato al non-essere non possiamo darlo, senza che vi sia errore, anche all'essere, soprattutto nel caso che tale predicato sia una negazione, com'è appunto col non muoversi e col non cambiar di posto. Molti infatti sarebbero i predicati, secondo quanto dicevamo, che non si potrebbero piú applicare agli esseri. Non si potrebbe allora nemmeno dire senza errore che i molti sono non-uno, dato che il non-essere è non-uno. (17) Inoltre qualche volta sembra che i contrari † si stabiliscano in base alle stesse negazioni: per esempio se qualche cosa è una quantità o una grandezza è necessario che sia o uguale o disuguale, se è un numero, che sia pari o dispari: allo stesso modo quindi anche < l'essere > è necessario che sia in quiete o in moto, se è un corpo. (18) E ancora: se il dio o l'uno non si muove per il fatto che i molti si muovono andando l'uno verso l'altro, che cosa vieta che il dio si
979 a muova verso altro? Infatti Senofane non < dice mai > che < c'è > solo < l'uno >, ma che c'è un unico dio. (19) Ma

anche ammettendo questo, che cosa vieta di pensare che muovendosi l'una verso l'altra le parti < del dio >, esso si muova di moto circolare? Non dirà certo come Zenone che un tale uno è molteplice, perché lui stesso dice che il dio è un corpo, sia che intenda con ciò questo tutto o qualsiasi altra cosa: infatti come potrebbe essere sferico se fosse incorporeo? (20) Solo in quest'ultimo caso infatti sarebbe possibile che non fosse né in moto né in quiete, poiché non sarebbe in alcun luogo. Ma dato che è un corpo, che cosa potrebbe impedire che si muova, come abbiamo detto? [8].

29 PLATONE (*Soph.* 242 c-d)

[Parla lo straniero di Elea]: Mi sembra che ciascuno di loro voglia raccontarci come una favola, quasi fossimo dei bambini: uno dice che tre sono gli esseri, e che talvolta alcuni di loro lottano in qualche modo l'uno contro l'altro, talvolta invece diventano amici e ci dànno a vedere le loro nozze, la generazione e la nutrizione della prole [9]; un altro dice che sono due, l'umido e il secco, o il caldo e il freddo, li riunisce e li sposa; la nostra setta eleatica invece, che è cominciata da Senofane ed anche prima, parte dall'idea che quel che si suol chiamare la totalità delle cose è un unico essere, e in tal modo espone il proprio mito [10].

FILOPONO (*Phys.* 125, 27 Vit.)

Porfirio sostiene che secondo Senofane i principî sono il secco e l'umido, vale a dire la terra e l'acqua, e a prova appunto di questo ne riporta una citazione: « Terra e acqua è tutto quel che nasce e cresce » [**B 33**]. Della stessa opinione pare fosse anche Omero là dove dice: « Poteste diventar tutti acqua e terra » (H 99).

30 ARISTOTELE (*Metaph.* 986 b 18)

Parmenide sembra infatti essere arrivato all'uno secondo la ragione, Melisso secondo la materia; e quindi il primo dice che l'uno è limitato, mentre per l'altro è infinito. Senofane, che prima di loro ha affermato l'unità delle cose (si dice infatti che Parmenide sia stato suo scolaro) non precisò il suo pensiero e non sembra aver parlato né dell'una né dell'altra sorta dell'uno [11], ma tenendo lo sguardo fisso all'universo nella sua totalità disse che l'uno è il dio. Questi dunque, come abbiamo detto, non debbon venir considerati nella presente ricerca, e due di loro, Senofane e Melisso, devono esser tralasciati del tutto poiché sono un po' troppo grossolani.

31 SIMPLICIO (*Phys.* 22, 22 sgg.)

(1) È necessario che il principio sia uno o non-uno, vale a dire molteplice, e nel caso dell'unico principio che sia immobile o mobile, e se è immobile che sia o infinito, come dicono affermasse Melisso di Samo, o limitato, secondo la tesi di Parmenide figlio di Pireto, eleata, i quali non hanno parlato del principio fisico, ma dell'essere assoluto. (2) Senofane di Colofone, maestro di Parmenide, affermava che uno è il principio o l'essere o il tutto e che non è né limitato né infinito, né mosso né in quiete, dice Teofrasto, che ammette che ricordare l'opinione di Senofane appartiene a tutt'altra indagine che a quella intorno alla natura. (3) Questo uno e tutto Senofane dice infatti che è il dio, e la sua unicità la dimostra col fatto che esso è il piú potente degli esseri: se ve ne fossero molti, dice, spetterebbe necessariamente a tutti di dominare nella stessa misura, mentre il dio è l'essere piú potente e il migliore di tutti. (4) Che il dio non è generato lo dimostra con l'argomento che ciò che è generato nasce necessariamente o dal simile o dal dissimile. Ora il simile, dice, non può esser modificato dal simile: infatti non appartiene al simile

di generare il simile piú che di esserne generato. Se nascesse poi dal dissimile, vorrebbe dire che l'essere nasce dal non-essere. E quindi dimostra che non è generato e che è eterno. (5) E non è né infinito né limitato, perché infinito è il non-essere, in quanto non ha né principio né mezzo né fine, e son d'altra parte i molti che si limitano reciprocamente. (6) Allo stesso modo esclude dall'uno il moto e la quiete. Immobile è il non-essere: infatti non v'è niente che passi in esso, né esso si muove verso un altro. Mobili sono poi i molti, poiché si spostano l'uno rispetto all'altro. (7) Cosicché anche quando dice che rimane nello stesso luogo e che non si muove, « Rimane sempre... » (B 30), non intende col « rimanere » quella quiete che si oppone al movimento, ma solo quella che è indipendente dal movimento e dalla stasi. (8) Nicola Damasceno lo cita nel suo libro *Sugli dèi* come quello che afferma che il principio è infinito e immobile, mentre secondo Alessandro il suo principio sarebbe limitato e sferico. (9) Ma risulta chiaramente da quanto abbiamo detto come Senofane dimostri che esso non è né infinito né limitato: dice che è limitato e di forma sferica per esprimere il fatto che è uguale in ogni parte. E dice anche che pensa ogni cosa con queste parole: « Ma senza fatica... » (B 29) [12].

32 Ps. Plutarco (*Strom.* 4) [in Eusebio, *P. E.* I, 8, 4] Senofane di Colofone, percorrendo una propria strada di ricerca, si scostò dalle idee di tutti i filosofi sopraddetti [Talete, Anassimandro, Anassimene] e non ammise né nascita né corruzione, sostenendo invece che il tutto è sempre uguale; se nascesse infatti, egli dice, sarebbe necessario che prima di quel momento non fosse affatto. Ma il non-essere non può nascere né può creare qualcosa, né dal non-essere può nascere alcunché. Mostra poi che le sensazioni sono fallaci e in generale, insieme ad esse, rigetta come sospetta anche la stessa facoltà della ragione. Inoltre sostiene che col tempo la terra abbassandosi continuamente

finirà a poco a poco per inabissarsi nel mare. Dice poi che il sole è formato dal concentrarsi di un gran numero di piccole scintille di fuoco. Riguardo agli dèi dichiara che non vi è tra essi prevalenza dell'uno sull'altro: poiché è empio che un dio sia dominato. Nessuno degli dèi ha bisogno in alcun modo di qualche cosa; ma ode e vede nella sua totalità e non in qualcuna delle sue parti. Sostiene inoltre che la terra è infinita e che non è circondata dall'aria da ogni parte; che tutto nasce dalla terra; dice che il sole e gli astri son formati dalle nubi [13].

33 Ippolito (*Ref.* I, 14)

(1) Senofane di Colofone, figlio di Ortomeno. Visse fino all'epoca di Ciro. Affermò per primo la totale impossibilità di conoscere le cose dicendo: « che se anche qualcuno arrivasse... » [**B 23**, 3-4].

(2) Dice che niente nasce o muore o si muove, e che l'uno tutto è al di fuori del mutamento. Dice poi che il dio è eterno, unico e uguale dappertutto e limitato e di forma sferica e che ha sensibilità in ogni sua parte. (3) Secondo Senofane il sole è formato ogni giorno dal concentrarsi di piccole faville di fuoco [14], la terra è infinita e non è completamente circondata né dall'aria né dal cielo. Dice anche che vi sono infiniti soli e lune, e che tutte le cose nascono dalla terra. (4) Sostiene che il mare è salato per la mescolanza delle molte acque che in esso confluiscono; Metrodoro invece porta un'altra ragione e cioè che diventa salato perché viene filtrato dalla terra. (5) Senofane pensa che avvenga una mescolanza della terra e del mare e che col tempo la terra venga disciolta dall'umido [15], e sostiene di aver queste prove, che cioè nella terra, lontano dalle coste, e sui monti si trovano conchiglie e a Siracusa, nelle latomie, sono state trovate impronte di pesci e di foche; a Paro l'impronta di una sardina nel cuore della pietra, a Malta impronte di ogni sorta di animali marini. (6) E questo dice che deriva dal fatto che una volta tutto era

fango e che l'impronta si è conservata nel fango induritosi. Quando la terra è sommersa dal mare e diventa fango l'uomo scompare, e poi tutto torna a nascere e questa trasformazione ha luogo in tutti i mondi [18].

34 CICERONE (*Acad.* II, 118)

Senofane... dice che uno son tutte le cose, e che quest'uno è immutabile ed è il dio, ingenerato ed eterno e in forma di sfera.

CICERONE (*d. nat. deor.* I, 11)

Senofane poi che aggiungendovi la mente vuole inoltre che tutto ciò che è infinito sia il dio, per la mente sarà criticato come gli altri, ma più duramente per l'infinità, in cui non può esser niente di senziente né di aggiunto.

Cfr. ARISTOTELE, *Poet.* 1460 b 35.

35 PS. GALENO (*Hist. phil.* 7)

... Senofane ha dubitato di tutte le cose, ma afferma solo dogmaticamente che il tutto è uno e che questo è il dio, limitato, razionale, immutevole.

TIMONE (*fr.* 59) [in Sesto, *P. H.* I, 223]

Avendo lodato Senofane in molte cose, tanto che gli dedicò i *Silli*, Timone lo descrisse mentre si lamenta con queste parole:

Oh se avessi avuto una mente saggia
e avessi continuato a guardare dalle due parti, ma
mi lasciai ingannare,
già vecchio d'anni, su di una via fallace e
dimentico d'ogni riflessione e d'ogni
dubbio.
Dovunque volgessi il pensiero, esso tornava al
tutto
uno e identico; e il tutto essendo sempre,
benché lo soppesassi da ogni lato, rivelava
un'unica natura, sempre la stessa [17].

(*fr.* 60) [in Sesto, *ibid.* I, 224]

Il modesto Senofane, severo critico delle
menzogne d'Omero,
che ha raffigurato un dio che non ha piú
niente d'umano,
uguale in ogni parte, immobile, tutto intero,
piú pensiero del pensiero.

Sesto (*P. H.* I, 224)

... Senofane ha affermato dogmaticamente, contro le opinioni comuni degli uomini, che il tutto è uno e che il dio è intimamente fuso col tutto, che è di forma sferica, intoccabile dalle modificazioni, immutabile e razionale.

Sesto (*Adv. math.* VII, 14)

Di quelli che considerano la filosofia composta di due parti, Senofane di Colofone ha trattato insieme, secondo alcuni, la fisica e la logica.

36 Teodoreto (IV, 5) [da Aezio]

Senofane di Colofone, figlio di Ortomeno, l'iniziatore della scuola eleatica, affermò che il tutto è uno, di forma sferica e limitato, che non è generato, ma bensí eterno e assolutamente immobile. Ma dimentico di tali affermazioni disse anche che tutto nasce dalla terra: è di lui infatti questo verso: « Dalla terra tutto proviene... » [B 31].

Stobeo (*Ecl.* I, 10, 12) [dalle *Alleg. hom.*]

Secondo Senofane la terra è il principio generatore di tutte le cose. Nella sua opera *Sulla natura* scrive infatti: « Dalla terra... » [B 31].

Olimpiodoro (*de arte sacr.* 24, p. 82, 21; Berth. I, 2)

Nessuno ha sostenuto che la terra fosse il principio all'infuori di Senofane colofonio.

Galeno (*in Hippocr. d. nat. hom.* XV, 25 K.)

Tra gli interpreti di Senofane alcuni lo hanno gravemente calunniato, come anche Sabino, il quale si esprime in

questi termini: «Poiché non dico né come Anassimene che l'uomo è composto di sola aria, né come Talete d'acqua, né di terra come dice in qualche luogo Senofane». Non c'è infatti un passo di Senofane in cui si trovi tale affermazione... e poi, se questa fosse stata l'opinione di Senofane, Teofrasto non avrebbe mancato di riportarla nelle *Epitomi delle Opinioni dei fisici* [18].

37 Aezio (II, 4, 11)

Secondo Senofane il cosmo è ingenerato, eterno e incorruttibile. [Cfr. II, 1, 3 = 2 **A 18**].

38 Aezio (II, 13, 14)

Per Senofane gli astri si formano dalle nubi infuocate; e spegnendosi ogni giorno, si riaccendono di notte come carboni. Il sorgere e il tramontare degli astri è infatti un accendersi e uno spengersi.

39 Aezio (II, 18, 1)

Senofane afferma che quei fuochi che appaiono come astri sopra le navi e che alcuni chiamano i Dioscuri sono in realtà delle nubi che risplendono per un certo loro movimento.

40 Aezio (20, 3)

Per Senofane il sole si forma dalle nubi infuocate. Teofrasto nei *Libri fisici* scrisse che è formato da scintille che si raccolgono dall'evaporazione umida, che riunendosi costituiscono appunto il sole.

41 Aezio (II, 24, 4)

Secondo Senofane l'eclissi [= il tramonto] del sole è provocata dal suo spegnimento, mentre un altro sole si forma di nuovo ad oriente. Ricorda anche un'eclissi di sole durata tutto un mese ed un'eclissi totale che faceva sembrar notte il giorno.

41a Aezio (II, 24, 9)

Senofane disse che vi sono molti soli e lune a seconda delle regioni, delle sezioni e delle zone della terra, e che in certi momenti il disco del sole e della luna si sposta su di una parte della terra non abitata da noi e quindi, come caduto nel vuoto, dà luogo ad un'eclissi. Ed è lui che dice che il sole va avanti all'infinito e che solo per la distanza sembra avere un percorso circolare.

42 Aezio (II, 30, 8)

Secondo Senofane il sole è utile per la generazione e la conservazione dell'universo e degli esseri che sono in esso, mentre la luna non serve a niente.

43 Aezio (II, 25, 4)

Per Senofane la luna è una nube condensata. (II, 28, 1) Anassimandro, Senofane e Beroso dicono che essa ha luce propria. (II, 29, 5) Senofane afferma che la sua sparizione mensile è provocata dal suo spegnimento.

44 Aezio (III, 2, 11)

Senofane afferma che tutti questi fenomeni [le comete, le stelle cadenti, le meteore] sono agglomeramenti o movimenti di nuvole infuocate.

45 Aezio (III, 3, 6)

Senofane dice che la folgore è prodotta da nubi che si infiammano per il movimento.

46 Aezio (III, 4, 4)

Secondo Senofane i fenomeni metereologici sono prodotti dal calore del sole, che ne è la causa prima. Sollevandosi l'umidità dal mare infatti, l'acqua dolce si disgrega per la sottilità delle sue parti e passando allo stato di vapore

forma le nubi; per la condensazione fa cadere la pioggia e fa spirare i venti. Dice infatti letteralmente: « Fonte dell'acqua... » [B 34] [19].

47 ARISTOTELE (*de caelo* 294 a 21)

Per queste ragioni alcuni sostengono infatti che la parte della terra rivolta verso il basso è infinita dicendo che essa ha le sue radici nell'infinito, come Senofane di Colofone, per non avere la difficoltà di ricercare la causa della sua immobilità. Per questo anche Empedocle lo ha criticato in questi versi:

Se veramente le profondità della terra e il vasto
etere fossero infiniti
come andando per le lingue di molti quest'affermazione è uscita vanamente
dalla bocca di certi che han visto ben poco del tutto... [B 39].

SIMPLICIO (*ad Ar. l. c.*, p. 522, 7 H.)

Non avendo mai trovato i versi di Senofane intorno a questo problema, ignoro se sostenga che la parte inferiore della terra è infinita e dica che questa è la causa della sua immobilità, oppure se ritenga che siano infiniti lo spazio e l'etere al di sotto della terra e che di conseguenza la terra, cadendo all'infinito, sembri essere in quiete. Infatti Aristotele non si pronunzia esplicitamente e i versi di Empedocle non dànno nessun chiarimento. « Le profondità della terra » infatti possono significare anche ciò verso cui essa cade.

AEZIO (III, 9, 4)

Senofane dice che le radici della terra vanno dalla sua parte inferiore all'infinito e che essa si è solidificata per effetto dell'aria e del fuoco. (II, 11, 1-2) Per i seguaci di Talete la terra sta nel mezzo, per Senofane sta invece al primo posto, poiché affonda le radici nell'infinito.

CICERONE (*Acad. pr.* II, 39, 122)

Ma forse che possiamo allo stesso modo sezionare, aprire o dividere la natura per vedere se la terra stia infissa nel profondo e si sostenga per così dire sulle sue radici o se sia sospesa nel mezzo? (123) Senofane afferma che la luna è abitata e che è una terra con molte città e molti monti [20]. [Cfr. inoltre: Ippolito, I, 14, 3 = A 33; Ps. Aristotele, *de M. X. G.* 976 a 32 (da Aristotele) = MELISSO, A 5; Diogene da Enoanda, *fr.* XXI, 10, p. 26 sg. William [21]].

48 Ps. ARISTOTELE (*Mirab.* 38, 833 a 15) [da Timeo?]

Senofane attesta che una volta a Lipari il fuoco del vulcano è mancato per sedici anni e che nel diciassettesimo è tornato ad erompere.

49 ARISTOCLE (Περὶ φιλοσοφίας ᾱ) [in Eusebio, XIV, 17, 1]

Pensano infatti che bisogna abbandonare le sensazioni e le rappresentazioni dell'immaginazione e confidare solo nella ragione; affermazioni come queste le hanno fatte prima di loro Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso, in seguito anche i discepoli di Stilpone e i Megarici. Donde pensarono che l'essere è uno e che l'altro non esiste e che niente nasce, muore o si muove in alcun modo.

AEZIO (IV, 9, 1)

Pitagora, Empedocle e Senofane... considerano fallaci le sensazioni.

50 MACROBIO (*S. Scip.* I, 14, 19)

Secondo Senofane l'anima è fatta di terra e acqua [22].

51 TERTULLIANO (*de anima* c. 43)

Anassagora e Senofane ritengono il sonno un indebolimento [dell'energia corporea].

52 CICERONE (*de div.* I, 3, 5)

Sono state raccolte [da Poseidonio] alcune sottili argomentazioni di filosofi a dimostrazione della verità della divinazione; tra di essi, per parlar solo dei piú antichi, Senofane di Colofone è stato l'unico che malgrado credesse negli dèi abbia tolto ogni validità alla divinazione...

AEZIO (V, 1, 1)

Senofane e Epicuro negano la divinazione.

B

Frammenti

Elegie

1 Ateneo (XI, 462 c)

Ora il pavimento è pulito e pure sono le mani di tutti
e i calici: qualcuno ci mette intorno al capo ghirlande intrecciate,
mentre un altro ci porge in una coppa il profumo odoroso
e c'è il cratere pieno di gioia
ed altro vino è pronto, che promette di non mancar mai,
dolce come miele nei vasi e odoroso di fiori.
In mezzo a noi l'incenso esala il suo sacro profumo
e c'è acqua fresca e dolce e pura;
ci sono biondi pani e la tavola sontuosa
si piega sotto il peso del formaggio e del denso miele.
Nel mezzo l'altare è tutto ornato di fiori
e il canto e il piacere della festa riempion la casa.
Conviene anzitutto ad uomini assennati cantar le lodi del dio
con pii racconti e con parole pure.
Dopo aver libato e implorato la forza di agir giustamente

— ché questo è ciò che piú importa —
non è eccesso bere tanto che si possa giungere a casa
senza l'aiuto del servo, se non si è troppo vecchi.
Ma quegli è da lodare che nel vino rivela nobiltà di pensiero
cosí come la memoria e il suo canto s'ispirano alla virtú
non per cantare le lotte dei Titani o dei Giganti
o dei Centauri — favole dei primordi —
e neppure le veementi lotte di parte, tutti argomenti vani;
ma rispettar sempre gli dèi è la vera virtú.

2 Ateneo (X, 413 f)

Queste idee Euripide le ha prese dalle elegie di Senofane di Colofone che dice:

Ma se uno conquista la vittoria per la velocità dei piedi
o nel pentatlon, là dov'è il sacro recinto di Zeus,
presso le fonti del Pisa in Olimpia, o nella lotta
o per l'abilità nel doloroso pugilato
o in quella terribile gara che chiamano pancrazio,
piú glorioso diventa agli occhi dei concittadini
e nei giochi ottiene il posto d'onore,
e il vitto a spese pubbliche dalla città
e un dono che per lui è un cimelio;
ed anche vincendo coi cavalli avrebbe tutti questi onori
eppure non ne sarebbe degno com'io lo sono. Ché meglio
della forza di uomini e di cavalli è la nostra sapienza [23].

È davvero un'usanza irragionevole, né è giusto
preferire la forza al pregio della sapienza.
Poiché anche se c'è tra i cittadini un abile pugile
o qualcuno che eccelle nel pentatlon o nella lotta,
o anche nella velocità dei piedi, che è la piú onorata
tra le prove di forza che si fanno nelle gare degli uomini,
non per questo la città vive in un ordine migliore.
Ben poco diletto ne ha la città
se qualcuno vince una gara alle rive del Pisa:
non è cosí che le sue casse si impinguano.

3 Ateneo (XII, 526 a)

I Colofoni, che come dice Filarco prima erano di costumi severi, da quando si abbandonarono ad una vita di piacere avendo stretto amicizia e alleanza coi Lidi, si misero a andare con le chiome ornate d'oro, come dice anche Senofane:

Avendo appreso dai Lidi la mollezza dell'inutile fasto,
finché furon liberi dall'odiosa tirannide,
andavano alle adunanze con vesti tutte di porpora,
e non erano meno di mille ogni volta,
tutti tronfi, fieri dell'eleganza delle loro chiome,
olezzanti del profumo di raffinatissimi unguenti.

4 Polluce (IX, 83)

Il primo che

batté moneta

fu o Fidone d'Argo o Demodice di Cuma, moglie del frigio Mida (e figlia di Agamennone, re di Cuma) o furono gli ateniesi Erittonio e Licio, o

i Lidi,

come dice Senofane.

5 Ateneo (XI, 18, 782 a)

E nessuno farebbe la mistura nel calice versando
prima il vino,
ma l'acqua, e sull'acqua il vino.

6 Ateneo (IX, 368 e)

Senofane di Colofone dice nelle Elegie:

Ché avendo inviato in dono un coscio di capretto,
hai avuto in cambio la pingue
coscia
di un grasso bue, il dono che si conviene ad un uomo
la cui fama si propagherà in tutta la Grecia e mai
verrà meno,
finché duri la stirpe dei canti ellenici.

7 Diogene Laerzio (VIII, 36)

Le diverse incarnazioni di Pitagora sono attestate da Senofane nell'elegia che comincia così:

Ora voglio passar di nuovo ad altro discorso e mostrare la strada.

Ed ecco che cosa dice di Pitagora:

E raccontano che una volta, passando, avesse avuto
compassione
di un cagnolino che veniva maltrattato e avesse detto
queste parole:
« Smetti di batterlo, perché è l'anima di un amico
che ho riconosciuto alla voce »[24].

8 Diogene Laerzio (IX, 18, 19)

Senofane ebbe una vita lunghissima, come dice anche lui in qualche luogo:

Son già sessantasette anni
che trascino le mie pene per l'Ellade;
e allora ne erano già passati venticinque dalla mia nascita
— seppur posso darne notizia precisa.

9 Etymol. Magn. (s. v. γῆρας)

Molto piú debole di un vecchio.

Silli

10 Erodiano (π. διχρ. p. 296, 6)

Poiché fin dai tempi piú antichi tutti hanno imparato da Omero...

11 Sesto (*Adv. math.* IX, 193)

Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto ciò che per gli uomini è onta e biasimo:
e rubare e fare adulterio e ingannarsi a vicenda.

12 Sesto (*Adv. math.* I, 289)

Omero e Esiodo, dice Senofane di Colofone,

raccontarono degli dèi ogni possibile empietà:
e rubare e fare adulterio e ingannarsi a vicenda.

Crono, infatti, al cui regno fanno risalire l'età felice, castrò il padre e divorò i figli, e il figlio di lui, Zeus, dopo averlo deposto « lo relegò sotto terra » (Om. ξ 204).

13 Aulo Gellio (*N. A.* III, 11)

Alcuni, tra cui Filocoro e Senofane, dicono che Omero è più vecchio di Esiodo, altri più giovane.

14 CLEMENTE (*Strom.* V, 109) [dopo B 27]
Ma i mortali si immaginano che gli dèi sian nati
e che abbian vesti, voce e figura come loro.

15 CLEMENTE (*Strom.* V, 110) [dopo B 14]
Ma se i bovi i cavalli e i leoni avessero le mani,
o potessero disegnare con le mani, e far opere come
quelle degli uomini,
simili ai cavalli il cavallo raffigurerebbe gli dèi,
e simili ai bovi il bove, e farebbero loro dei corpi
come quelli che ha ciascuno di loro.

16 CLEMENTE (*Strom.* VII, 22)
Gli Etiopi dicono che i loro dèi hanno il naso camuso
e son neri,
i Traci che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi.

17 SCOLII (ad Aristofane, *Equ.* 408)
Bacchi... son le ferule che portano gli iniziati. Lo ricorda Senofane nei Silli:
Intorno alla solida casa stanno bacchi d'abete.

18 STOBEO (*Ecl.* I, 8, 2; *Flor.* 29, 41)
Gli dèi non hanno certo svelato ogni cosa ai mortali
fin dal principio,
ma, ricercando, gli uomini trovano a poco a poco il
meglio [25].

19 = TALETE, A 1, § 23

20 DIOGENE LAERZIO (I, 111)
Ma, come afferma di aver udito Senofane di Colofone, Epimenide è vissuto
154 anni.

21 Scolii (ad Aristofane, *Pac.* 697)

Si rinfaccia a Simonide la sua avarizia... per cui Senofane lo chiama spilorcio.

21a Scolii ad Omero (*Ox. Pap.* VIII, p. 103)

L'Erico compare nel V libro dei Silli di Senofane.

Parodie (Silli?)

22 Ateneo (*Epit.* II, 54 e)

Senofane di Colofone dice nelle Parodie:

Vicino al fuoco, d'inverno, son questi i discorsi da fare,
quando si giace sazi sul molle letto
e si beve dolce vino sgranocchiando dei ceci:
« Chi sei e donde vieni? Che età hai, amico?
Quanti anni avevi quando arrivò il Medo? »

Sulla natura [24]

23 (34) Sesto (*Adv. math.* VII, 49, 110)
Plutarco (*aud. poet.* 2, p. 17 e)

E nessun uomo ha mai scorto l'esatta verità, né ci sarà mai
chi sappia veramente intorno agli dèi ed a tutte le cose ch'io dico:
ché se anche qualcuno arrivasse ad esprimere una cosa compiuta al piú alto grado,
neppur lui ne avrebbe tuttavia vera conoscenza,
poiché di tutto vi è solo un sapere apparente.

24 (35) PLUTARCO (*Sympos.* IX, 7, p. 746 b)

Secondo opinione, ciò dev'esser ritenuto simile al vero...

25 (36) ERODIANO (π. διχρ. 269, 9)

Tutto quel che si è svelato all'occhio dei mortali...

26 (38) ERODIANO (π. μον. λέξ. 41, 5)

Se il dio non avesse fatto il biondo miele, direbbero che i fichi son molto piú dolci[27].

27 (23) CLEMENTE (*Strom.* V, 109)

Senofane di Colofone, volendo insegnare che il dio è uno e incorporeo, dice:

Un solo dio, il piú grande tra uomini e dèi,
né per la figura né per i pensieri simile ai mortali[28].

28 (24) SESTO (*Adv. math.* IX, 144) [cfr. A 1]

Tutto occhio, tutto mente, tutto orecchio.

29 (25) SIMPLICIO (*Phys.* 23, 19) [cfr. A 31, 9]

Ma senza fatica scuote[29] tutto con la forza della mente.

30 (26) SIMPLICIO (*Phys.* 23, 10) [cfr. A 31, 7]

Rimane sempre nello stesso luogo immobile
né gli si addice spostarsi or qui or là.

31 (27) AEZIO [in Teodoreto, IV, 5; cfr. A 36]

Dalla terra tutto proviene e nella terra tutto finisce col ritornare.

32 (28) Achille (*Isag.* 4, p. 34, 11 M.) [cfr. A 32; 33]
Questo limite della terra che dà verso l'alto lo vediamo ai nostri piedi
che tocca l'aria, ma quello di sotto si protende all'infinito [30].

33 (29) Simplicio (*Phys.* 188, 32) [cfr. A 29]
Terra e acqua è tutto quel che nasce e cresce [31].

34 (30) Aezio (III, 4, 4)
Scol. Genav. a Φ 196 [da Cratete di Mallo]
Senofane di Colofone dice nel suo « Sulla natura »:
Fonte dell'acqua è il mare e fonte dei venti:
ché senza il grande mare non si forma nelle nubi
la forza del vento che soffia dal di dentro,
né le correnti dei fiumi, né le piogge dell'etere,
ma il grande mare è il genitore delle nubi e dei venti e dei fiumi [32].

35 (31) Eraclito (*Alleg. hom.* c. 44) [Etimologia della parola ὑπερίων]
Il sole che si leva sulla terra e la riscalda.

36 (32) Scol. BLT (*Eust. ad Hom.* Λ 27)
Quella che chiamano Iride è anch'essa per sua natura una nube,
purpurea e scarlatta e verde chiaro a vedersi.

37 (33) Sesto (*Adv. math.* X, 314)
Ché tutti siamo nati dalla terra e dall'acqua.

38 (37) Erodiano (π. μον. λέξ. 30, 30)
Ed in certe caverne l'acqua cade a goccia a goccia.

39 (39) Polluce (VI, 46)

... ciliegio.

40 Etymol. Magn. (s. v. βρόταχον)

... rana.

41 Tzetze (*ad Diog. Perieg.* V, 940, p. 1010, Bern.)

... granaio sotterraneo.

ERACLITO

10

ERACLITO (22)

A

Testimonianze indirette

La vita e il pensiero.

1 DIOGENE (IX, 1-17)

1. Eraclito, figlio di Blosone o, come alcuni affermano, di Eraconto, era di Efeso. Fiorí intorno alla 69ª olimpiade [504/500] [1]. Era di animo disdegnoso e superbo quant'altri mai, come mostra anche il suo libro... [seguono i fr. 76, 77, 114, 81, 110]... Rimprovera aspramente anche gli Efesi per aver esiliato il suo amico Ermodoro con queste parole... [fr. 111]. Pregato dai concittadini di dar leggi alla città, rifiutò perché essa era già caduta in balía della cattiva costituzione. 3. Ritiratosi nel tempio di Artemide, cominciò a giocare ai dadi con i fanciulli e agli Efesi che gli vennero intorno disse: « Di che vi meravigliate, o inetti? Non è meglio giocar coi bambini che occuparsi di politica in mezzo a voi? » E infine, non sopportando piú gli uomini, si ritirò a vivere sui monti, cibandosi di erbe e di foglie. Ma questo lo fece ammalare d'idropisia ed egli ritornò quindi in città e domandò ai medici con parole enigmatiche se potessero ridurre a siccità l'abbondanza delle acque. Ma i medici non capivano e allora si seppellí da sé in una stalla sotto lo sterco, sperando che il calore avrebbe prosciugato l'acqua. Ma neppur questo gli portò giovamento ed Eraclito morí a sessanta anni d'età...

[segue un epigramma di Diogene sulla morte d'Eraclito]. 4. Ermippo narra invece che Eraclito aveva domandato ai medici se fosse possibile asciugare gli umori vuotando gli intestini. I medici dettero responso negativo ed egli si mise al sole e ordinò a dei ragazzi che lo ricoprissero di sterco. Stirando così le sue membra, il secondo giorno morì e fu seppellito nella piazza del mercato. Neante di Cizico dice invece che non potendo più staccarsi lo sterco di dosso era rimasto là, e, talmente cambiato da essere irriconoscibile, fu divorato dai cani. 5. Fin dalla prima giovinezza suscitò lo stupore dei concittadini: da giovane sosteneva di non saper niente, diventato uomo diceva invece di saper tutto. Non ebbe maestri, ma affermava di aver tratto da sé tutta la sua sapienza, indagando se stesso. Sozione afferma che secondo alcuni era stato discepolo di Senofane e Aristone nel suo libro *Su Eraclito* dice che era riuscito a guarire dell'idropisia e che era morto di un'altra malattia; ed anche Ippoboto lo conferma [2]. Gli viene attribuita un'opera intitolata dal suo argomento principale *Sulla natura*; essa si divide in tre libri, sull'universo, sulla politica e sulla divinità [3]. 6. Eraclito depose il libro nel tempio di Artemide, ed alcuni affermano che lo avesse scritto intenzionalmente in forma oscura perché vi si accostassero solo quelli che lo potevano e perché un tono facile non lo sottoponesse al dispregio del volgo. Anche Timone lo descrive dicendo: « tra essi si levò col suo grido penetrante il dispregiatore delle folle, l'enigmatico Eraclito ». Teofrasto attribuisce al suo temperamento melanconico il fatto che i suoi scritti in parte rimanessero incompiuti e in parte non seguissero una linea coerente [4]. Antistene nelle *Successioni* riporta come segno della grandezza d'animo di Eraclito la sua rinuncia al trono reale in favore del fratello. Il suo libro ebbe una fama tale che gli acquistò anche dei seguaci, i cosiddetti eraclitei. 7. Ed ecco in generale la sua dottrina: tutto nasce dal fuoco e nel fuoco si dissolve. Ogni cosa accade secondo i dettami del destino

e tutto trova il suo accordo mutandosi negli opposti. Tutto è pieno di anime e di demoni. Ha parlato anche di tutti i fenomeni che avvengono nel cosmo, e del sole disse che era grande quanto appare alla nostra vista (è noto anche il detto... [fr. 55]... Riteneva l'opinione mal caduco e la vista ingannevole. Talvolta si esprime in modo facile e chiaro, tanto che anche le persone meno acute lo comprendono senza difficoltà traendone un sentimento di elevazione spirituale. Incomparabili la concisione e la gravità proprie del suo modo di esprimersi). 8. Ecco ora le opinioni di Eraclito in particolare: il fuoco è l'elemento primordiale e tutte le cose non sono che trasformazioni di esso [fr. 44], prodotte per via di rarefazione e condensazione. Ma su questo non dava chiare spiegazioni. Ogni cosa è soggetta alla legge dei contrari e il tutto scorre a guisa di un fiume: l'universo è secondo Eraclito limitato e c'è un unico cosmo. Esso nasce dal fuoco, che di nuovo tornerà a distruggerlo ad intervalli stabiliti, e questa vicenda si ripete per tutta l'eternità e si compie per un destino inesorabile. Dei contrari, quello che presiede alla generazione Eraclito lo chiama guerra e contesa, quello che provoca invece la distruzione ad opera del fuoco lo chiama accordo e pace, mentre il processo di trasformazione secondo il quale si forma il mondo lo chiama la strada in su e in giú. 9. Il fuoco condensandosi diventa umido e fatto ancor piú spesso si muta in acqua, che si solidifica e si trasforma in terra; e questa è la strada in giú. La terra poi si scioglie e ne nasce l'acqua e da essa il resto, poiché Eraclito riconduce quasi tutto all'evaporazione del mare. È questa è la strada in su. Le evaporazioni vengono dalla terra e dal mare; alcune son chiare e pure, altre scure. Il fuoco si nutre e si sviluppa dalle evaporazioni chiare, l'umido dalle altre. Eraclito non dice che cosa sia ciò che circonda la terra [= la volta celeste]; tuttavia afferma che in esso si trovano delle cavità, in forma di navicelle, che tengono volta verso di

noi la parte vuota; in esse si raccolgono le evaporazioni chiare e si incendiano; queste fiamme sono gli astri. 10. La fiamma del sole è la più chiara e la più calda. Gli altri astri sono infatti più distanti dalla terra e per questo brillano e riscaldano di meno; la luna invece che è più vicina alla terra < non riscalda e non brilla quanto il sole > perché non si muove nella regione pura. Il sole al contrario sta [si muove?] nella regione limpida e pura ed è ad una conveniente distanza da noi, cosicché dà più luce e calore. Le eclissi del sole e della luna sono causate dal volgersi verso l'alto della parte cava delle loro navicelle; le fasi mensili della luna sono provocate dal volgersi graduale della sua navicella su se stessa. Il giorno e la notte, i mesi, le stagioni e le piogge annuali e i venti e gli altri fenomeni di questo genere avvengono in rapporto alle diverse evaporazioni. 11. L'evaporazione chiara, infatti, incendiandosi nella cavità del sole, produce il giorno, mentre l'evaporazione contraria, prendendo il sopravvento, porta la notte. E il caldo, nutrendosi dell'evaporazione chiara, dà origine all'estate, mentre l'umido, prevalendo per l'esalazione scura, porta l'inverno. Nello stesso modo Eraclito spiega le cause degli altri fenomeni. Non dice niente sulla natura della terra e neppure su quella delle navicelle. E queste erano le sue dottrine [5].

Di ciò che riguarda Socrate e di quello che disse a proposito del libro di Eraclito, che gli era stato portato da Euripide, stando alla notizia di Aristone, abbiamo già parlato nella parte su Socrate [cfr. A 4]. 12. (Il grammatico Seleuco però attesta che Crotone, uno che ha scritto un'opera intitolata *Il tuffatore*, afferma nel suo libro che il primo a portare in Grecia l'opera di Eraclito è stato un certo Cratete). E Socrate avrebbe anche detto che bisogna essere come un tuffatore delio per non annegare nel libro. Secondo alcuni il titolo del libro di Eraclito era *Le Muse*, secondo altri *Sulla natura*; Diodoro dice invece:

L'acuta guida per lo scopo della vita.

Altri lo definiscono: regola dei costumi; unica regola di vita per tutti. Dicono che una volta gli domandarono perché tacesse e che Eraclito rispose: perché possiate chiacchierare voi. Anche Dario lo desiderava alla sua corte e così gli scrisse... [13. 14. Seguono una lettera d'invito di Dario a Eraclito e una lettera di rifiuto di Eraclito, ambedue false].

15. Così si mostrò l'uomo anche di fronte al Re. Demetrio narra negli *Omonimi* che Eraclito non pensava bene neppure degli Ateniesi, presso i quali era in grande fama, e per quanto disprezzato dagli Efesi preferì tuttavia la patria. Eraclito viene ricordato anche da Demetrio Falereo nell'*Apologia di Socrate*. Moltissimi sono gli interpreti del suo libro, e tra essi Antistene, Eraclide Pontico, Cleante e lo stoico Sfero e poi Pausania, chiamato l'eracliteo, Nicomede e Dionisio. Tra i grammatici, Diodoro afferma che il libro non tratta della natura, ma dello stato e che le affermazioni sulla natura vi sono solo a guisa d'esempi. 16. Ieronimo dice che il giambografo Skythinos aveva messo in versi il libro di Eraclito. Questo è uno dei molti epigrammi fatti su di lui:

> Io, Eraclito, vi dico: perché volete tirarmi da ogni parte, illetterati?
> Non per voi ho scritto, ma per chi può capirmi.
> Uno per me val centomila, e niente la folla.
> Questo vi dico, anche dal regno di Persefone.

E questo ancora:

> Non srotolar troppo in fretta il libro d'Eraclito d'Efeso.
> Stretta è la via e l'accesso difficile.
> In esso è oscurità e notte profonda; ma se un iniziato
> ti guidi, allora sarà più chiaro che sole splendente.

1a SUDA

Eraclito, figlio di Blosone o Bautore (o secondo altri di Erachione), era un filosofo fisico di Efeso che fu chiamato l'oscuro. Non ebbe per maestro nessuno dei filosofi, ma imparò da sé, per natura e con lo studio continuo. Ammalatosi d'idropisia, non si lasciò curare dai medici così come essi avrebbero voluto, ma cosparsosi tutto il corpo di sterco si lasciò disseccare dal sole, e mentre stava così disteso delle cagne gli si avventarono contro e lo dilaniarono. Secondo altri morì invece sepolto nella rena. Alcuni sostengono che Eraclito è stato discepolo di Senofane e del pitagorico Ippaso. Fiorì nella 69ª olimpiade [504/500], all'epoca di Dario, figlio di Istaspe, e scrisse molto in uno stile poetico.

2 STRABONE (XIV, 3, p. 632, 633)

Ferecide dice che la colonia ionica, in seguito eolica, era comandata da Androclo, figlio legittimo di Codro re di Atene, e che questi sia stato il fondatore di Efeso. Per questo vi è stata fondata la reggia degli Ioni ed anche ora i discendenti di quella stirpe hanno il titolo di re e certi onori, come quello di sedere al primo posto nelle gare, di portare la porpora, segno di stirpe regale, e il bastone invece dello scettro e di assistere alle cerimonie sacre di Demetra Eleusina.

3 CLEMENTE (*Strom.* I, 65)

Eraclito, figlio di Blysone, persuase il tiranno Melancoma a rinunciare al potere. Quanto a lui disdegnò l'invito del re Dario che lo chiamava in Persia.

3a STRABONE (XVI, 25, p. 642)

In Efeso vi furono uomini illustri e fra gli antichi Eraclito, chiamato l'oscuro, e Ermodoro, del quale Eraclito dice...

[fr. 111]. Quest'Ermodoro sembra abbia dato leggi ai Romani.

PLINIO (*H. N.* XXXIV, 21)

Nel comizio c'era anche una statua di Ermodoro efesio, dedicatagli a spese pubbliche come interprete delle leggi scritte dai decemviri.

3b TEMISTIO (περὶ ἀρετῆς, p. 40, trad. dal siriano: « Rh. Mus. » 27, 1872, 456 sg.)

Gli Efesi erano abituati a una vita di lusso e di piaceri, ma scoppiò una guerra contro di essi e i Persiani circondarono e assediarono la città. Gli Efesi però continuarono anche allora la loro solita vita di mollezze. Tuttavia nella città cominciarono a scarseggiare i viveri, e quando la fame si fece duramente sentire i cittadini si radunarono per consigliarsi sui provvedimenti da prendere perché non venissero a mancare i mezzi di sostentamento; ma nessuno osava proporre di ridurre i loro lussi. Quando essi furono tutti adunati per discutere questo problema, un uomo di nome Eraclito mischiò della farina d'orzo con un po' d'acqua e si mise a mangiarla seduto in mezzo ad essi, e questo fu un tacito esempio per tutto il popolo. La storia narra che gli Efesi capirono subito la lezione e non ebbero bisogno d'altri ammonimenti, ma se ne andarono, convinti dall'esempio concreto che dovevano un po' limitare i loro lussi perché i viveri non venissero a mancare. Ma quando i nemici seppero che gli Efesi avevano imparato a condurre una vita misurata e che i loro pasti si conformavano al consiglio di Eraclito, se ne andarono dalla città benché avessero vinto con le armi, togliendo il campo di fronte all'orzo di Eraclito.

PLUTARCO (*de garr.* 17, p. 511 b)

Non è forse vero che si lodano e si ammirano particolarmente quelli che esprimono per simboli, senza parlare, ciò che dev'esser detto? Come ad esempio Eraclito, a cui i

concittadini chiesero una sentenza sulla concordia ed egli, salito sulla tribuna, prese una coppa d'acqua fredda e vi versò della farina d'orzo; poi, dopo averla rimestata, la bevve e scese dalla tribuna. Eraclito voleva mostrare con questo ai concittadini che la città si mantiene in pace e in concordia se ci si contenta di quel che si ha, senza aver bisogno di cose costose.

4 Aristotele (*Rhet.* 1407 b 11)

Bisogna che tutto lo scritto possa leggersi con facilità e che le sue frasi siano chiare; i due concetti rientrano in uno. Le molte congiunzioni hanno questi requisiti, le poche congiunzioni no e neppure quegli scritti che non sono facili da punteggiare, come quelli di Eraclito. La punteggiatura degli scritti di Eraclito offre molte difficoltà, perché non è chiaro a che cosa si riferisca la parola, se a quella che precede o alla seguente, come ad esempio proprio all'inizio del suo libro, quando dice: « Questa dottrina che è sempre gli uomini non la comprendono » [fr. 1], dove infatti non si capisce a che cosa si debba riferire il « sempre » [6].

Demetrio (192)

La chiarezza è data da piú elementi, prima di tutto dalla proprietà dell'espressione, in secondo luogo dal collegamento delle parole. Una costruzione del tutto asindetica e spezzata rende oscura l'intera frase. Non si capisce infatti quale sia l'inizio di ogni membro a causa della disgiunzione delle parole, come negli scritti di Eraclito, che lo spezzettamento delle frasi rende per lo piú oscuri.

Diogene (II, 22)

Si dice che Euripide avesse dato a Socrate il libro di Eraclito e gli avesse chiesto: Che te ne sembra? e che questi avesse risposto: Quello che ho capito è sublime e, credo, anche quello che non ho capito; solo che per leggerlo bisognerebbe essere un tuffatore delio.

5 ARISTOTELE (*Metaph.* 984 a 7)

Ippaso di Metaponto e Eraclito ammettevano il fuoco come principio.

ARISTOTELE (*de an.* 419 a 9)

Alcuni credono che la natura del fuoco sia di per sé la causa della nutrizione e della crescita. Il fuoco sembra infatti l'unico dei corpi o degli elementi che si nutre e cresce. Si potrebbe perciò supporre che esso sia ciò che agisce negli animali e nelle piante [7].

SIMPLICIO (*Phys.* 23, 33) [da Teofrasto, fr. 1]

Ippaso di Metaponto e Eraclito d'Efeso ammettevano anch'essi un principio unico, mobile e limitato, ma ritenevano che esso fosse il fuoco; dal fuoco fanno derivare le cose per condensazione e rarefazione e nel fuoco di nuovo le fanno risolvere, poiché questo è l'unica sostanza che faccia da sostrato. Eraclito dice infatti che tutte le cose non sono che trasformazioni del fuoco. E la trasformazione del cosmo si compie per Eraclito in un certo ordine e in un periodo determinato secondo una necessità ineluttabile.

AEZIO (I, 3, 11)

Secondo Eraclito e Ippaso di Metaponto il principio di tutte quante le cose è il fuoco. Dicono infatti che tutto si genera dal fuoco e che nel fuoco tutto si risolve. Quando il fuoco si estingue si forma l'universo: da principio infatti la parte più densa del fuoco, condensandosi in se stessa, diventa terra, che dilatandosi poi ad opera del fuoco dà luogo all'acqua per processo naturale; questa evaporando forma a sua volta l'aria [8]. E poi di nuovo l'universo e tutti i corpi vengono dissolti dal fuoco nell'incendio universale. (I, 5, 5) Ippaso di Metaponto e Eraclito, figlio di Blosone, di Efeso, sostengono che tutto è uno, limitato ed eternamente in movimento, ma che il fuoco è il principio delle cose.

Galeno (*de elem. sec. Hipp.* I, 4)

Alcuni deducono che il fuoco sia l'elemento primordiale dal fatto che addensandosi e condensandosi diventa aria e subendo questa modificazione in misura ancora maggiore e reso piú spesso diventa acqua, e al massimo grado di condensazione terra.

Lucrezio (I, 782 sgg.)

Ricorrono perfino al cielo e ai suoi fuochi
e pensano che il fuoco si trasformi dapprima nei soffi dell'aria,
e che dall'aria nascano le acque e dalle acque si formi la terra,
e che inversamente tutto si riformi dalla terra,
l'acqua dapprima, poi l'aria e quindi il calore,
e che non cessino di mutarsi tra loro, di andare
dal cielo alla terra, dalla terra agli astri del cielo.

6 Platone (*Cratyl.* 402 a)

Eraclito dice in qualche luogo che tutto scorre via e che niente rimane immobile, e paragonando le cose alla corrente di un fiume afferma che non potresti entrare due volte nello stesso fiume.

Aezio (I, 23, 7)

Eraclito esclude la quiete e la stasi da tutte quante le cose, poiché queste sono infatti le caratteristiche dei morti. Attribuisce invece il movimento a tutte le cose, eterno alle cose eterne, corruttibile a quelle corruttibili.

7 Aristotele (*Metaph.* 1005 b 23)

È infatti impossibile che uno possa concepire come la stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, diceva Eraclito.

Aristotele (*Phys.* 185 b 19)

Ma se per definizione uno son tutte le cose, come la mantelletta e il mantello, allora si dovrà accettare come con-

seguenza la dottrina d'Eraclito: la stessa cosa infatti saranno il bene e il male, e il bene e il non-bene, cosicché saranno identici il bene e il non-bene, l'uomo e il cavallo... (185 a 7) ... una tesi difesa per puro amore di discussione, come quella di Eraclito...

8 AEZIO (I, 7, 22)

Secondo Eraclito il fuoco periodico è l'eterno dio, il fato è la legge della realtà (*logos*), demiurgo di ciò che è per la tensione degli opposti. (I, 27, 1) [da Teofrasto] Per Eraclito tutto avviene secondo il fato, e il fato è la stessa cosa della necessità. (28, 1) [da Poseidonio] Eraclito riteneva essenza del fato la legge della realtà (*logos*) che penetra l'essenza del tutto. Tale essenza è il corpo etereo, seme della generazione del tutto e del periodo ordinato secondo misura.

9 ARISTOTELE (*de part. anim.* 645 a 17)

Come si narra che Eraclito dicesse agli ospiti che volevano fargli visita e che si erano fermati dopo essersi avvicinati ed averlo visto riscaldarsi al calore del forno (li invitò infatti ad entrare senza timore, poiché anche là vi erano gli dèi), così anche nella ricerca di ogni animale si deve procedere senza ripugnanza, poiché in ciascuno c'è qualcosa di naturale e di bello.

9a FILONE (*Qu. r. div. h.* 43, 214)

[Alludendo alla frase: « Tutte quante le cose che sono nell'universo sono per natura quasi opposte »]. Non è questo ciò che secondo i Greci il grande e tanto da essi decantato Eraclito, avendolo posto a fondamento della sua filosofia, si vantava di aver trovato da sé?

FILONE (*Qu. in Gen.* III, 5)

Di qui Eraclito scrisse i libri sulla natura prendendo dal nostro teologo le sentenze sui contrari e aggiungendovi solo immense e faticose dimostrazioni.

10 Platone (*Soph.* 242 d)

Certe Muse ioniche e siciliane [Eraclito e Empedocle] pensarono... che la cosa piú sicura era dire che ciò che è è uno e molti e che la discordia e l'amicizia lo tengono insieme. « Pur discordando, infatti, sempre concorda » [B 16] dicono le Muse piú decise, mentre le Muse piú cedevoli, benché concedano che questo sia sempre vero, dicono che alternativamente ora il tutto è uno e in accordo per opera di Afrodite, ora molteplice e in discordia con se stesso per opera di Neikos.

Aristotele (*de caelo*, 279 b 12)

Tutti quanti affermano che il cielo è generato, ma per alcuni esso è generato per l'eternità, per altri corruttibile come tutte le cose composte; altri invece sostengono che, alternativamente, a volte è appunto tale, a volte al contrario è corruttibile e che questo continua cosí in eterno, come Empedocle d'Agrigento e Eraclito d'Efeso.

Aristotele (*Phys.* 205 a)

... è impossibile che il tutto, anche se limitato, sia o divenga uno degli elementi, come vuole Eraclito, secondo cui ad un certo momento tutte le cose diventano fuoco.

Simplicio (*de caelo* 294, 4)

Anche Eraclito afferma che talora l'universo si incendia e viene distrutto dal fuoco, talora invece si forma di nuovo dal fuoco a determinati intervalli, quando dice: « incendiandosi al tempo dovuto e al tempo dovuto estinguendosi » [B 45]. Anche gli stoici furono poi di quest'opinione. [Cfr. Diogene da Enoanda, *fr.* V, c. 3 William].

Aezio (II, 1, 2)

Secondo Eraclito l'universo è uno. (4, 3) Eraclito dice che l'universo non è generato secondo il tempo, ma secondo il pensiero. (11, 4) Parmenide e Eraclito sostenevano... che il cielo è di natura ignea.

11 Aezio (II, 13, 8)

Secondo Parmenide e Eraclito gli astri sono ispessimenti di fuoco. (17, 4) Eraclito dice... che gli astri si nutrono delle evaporazioni che vengono dalla terra.

12 Aezio (II, 20, 16)

Secondo Eraclito... il sole è un lume dotato di ragione che viene dal mare. (22, 2) Concavo, a forma di navicella, un po' curvo.

Macrobio (*somn. Scip.* I, 20, 3)

Eraclito chiama il sole fonte della luce celeste.

Aezio (24, 3)

Le eclissi si producono quando la cavità a forma di navicella si volge in modo che la parte concava sia rivolta verso l'alto e la parte convessa in basso verso i nostri occhi. (27, 2) Secondo Eraclito la luna è una cavità a forma di navicella. (28, 6) Eraclito dice che avviene lo stesso sia per il sole che per la luna. Essendo infatti gli astri di forma concava, come navicelle, e ricevendo i loro raggi dall'evaporazione umida risplendono alla vista, ma il sole brilla di piú, perché si muove in una regione d'aria piú pura, mentre la luna in una regione piú impura e quindi appare piú oscura. (29, 3) Eraclito dice... che le fasi della luna sono in relazione col volgersi della sua cavità e con le sue inclinazioni.

13 Aezio (II, 32, 3)

Secondo Eraclito il grande anno è composto di 10 800 anni solari.

Censorino (18, 10)

Questo anno viene chiamato da alcuni anche eliaco e da altri anno del dio [Eraclito?]... (11) Aristarco pensò che tale anno fosse di 2484 anni solari... Eraclito e Lino di 10 800.

14 Aezio (III, 3, 9)

Secondo Eraclito il tuono si produce quando venti e nubi si condensano e quando i venti si precipitano sulle nubi, le folgori sono provocate dall'accensione dei vapori, i lampi dall'accendersi e dallo spengersi delle nuvole.

Seneca (*Nat. Qu.* II, 56, 1)

Eraclito pensa che la folgore sia come il fuoco quando noi cerchiamo d'accenderlo e come la prima fiamma, incerta, che ora si abbassa, ora si alza.

14a Nicandro (*Alex.* 171 sgg.)

..... salato mare
che Ennosigeo destinò a servire i venti
insieme al fuoco. Ed anche il fuoco è infatti
domato dai venti nemici;
il fuoco semprevivente e il grande mare temono
i venti e questo nel furore della tempesta
tiene nelle sue mani le navi e gli uomini che
morranno,
la materia poi obbedisce alla legge del fuoco
nemico.

(*Schol.*) ... che il mare e il fuoco servano i venti, beninteso secondo una legge divina, lo hanno detto anche Eraclito e Menecrate... In tal modo anche Eraclito vuol mostrare che, secondo la sua opinione, tutte le cose sono opposte l'una all'altra...

15 Aristotele (*de an.* 405 a 24)

Anche Eraclito sostiene che l'anima è il principio, se è vero che essa è l'evaporazione da cui si forma tutto il resto [9].

Macrobio (*Somn. Scip.* 14, 19)

Eraclito, il filosofo della natura, diceva che l'anima è una scintilla dell'essenza degli astri.

Aezio (IV, 3, 2)

Secondo Eraclito l'anima del mondo è un'evaporazione delle parti umide che sono in esso, mentre quella degli animali proviene dall'evaporazione esterna e da quella, ad essa omogenea, che avviene nel loro interno [10].

16 Teofrasto (*de sensu* 1 sgg. *Dox.* 499)

Le molte e generali opinioni sulla sensazione si possono ridurre a due: gli uni credono avvenga ad opera del simile, gli altri ad opera del contrario. Per Parmenide, Empedocle e Platone la sensazione avviene ad opera del simile, per Anassagora e Eraclito ad opera del contrario.

Sesto Empirico (*Adv. math.* VII, 126 sgg.) [da Poseidonio?]

126. Eraclito, ritenendo che l'uomo abbia due strumenti per la conoscenza della verità, la sensazione cioè e la ragione (*logos*), considerò la prima non degna di fede, allo stesso modo dei suddetti fisici Parmenide e Empedocle, facendo quindi della ragione il criterio della verità. Rifiuta invece la sensazione dicendo letteralmente:... [fr. 62]..., e questo è analogo al detto: « Fidarsi delle sensazioni irrazionali è proprio di chi ha un'anima da barbaro ». 127. Fa vedere poi che la ragione è il giudice della verità, ma non una ragione qualunque, sibbene quella comune a tutti e divina. Bisogna ora mostrare brevemente quale sia questa ragione. Il nostro fisico pensa infatti che ciò che ci circonda è logico e razionale. 128. La stessa cosa aveva espresso Omero molto tempo prima in questi versi:

Tale è infatti la mente degli uomini che vivon
sulla terra,
quale giorno per giorno la guida il padre degli
uomini e degli dèi.

Anche Archiloco dice che gli uomini pensano a seconda del giorno che Zeus li guida. Anche Euripide dice lo stesso:

Chiunque tu sia, Zeus difficile a penetrare,
o necessità della natura o mente dei mortali,
a te ho levato le mie suppliche.

129. Secondo Eraclito dunque diventiamo capaci d'intendere assorbendo con la respirazione questa ragione divina e nel sonno ne perdiamo la memoria e al risveglio ne acquistiamo di nuovo coscienza: nel sonno infatti i pori sensibili si occludono e l'intelligenza che è in noi si distacca dalla coesione naturale con ciò che ci circonda — e resta solo un contatto con esso, in certo modo come una radice, attraverso la respirazione — e una volta distaccatosi perde la memoria che prima aveva. 130. Nello stato di veglia essa si protende di nuovo attraverso i pori sensibili come attraverso delle piccole porte e riaccostandosi a ciò che la circonda riacquista la facoltà della ragione. Allo stesso modo dunque che i carboni accostandosi al fuoco diventano incandescenti per mutazione e una volta lontani dal fuoco si spengono, così quella parte del mondo circostante accolta nei nostri corpi, distaccandosi dal resto, diviene quasi incapace d'intendere, mentre ricongiungendosi naturalmente attraverso il maggior numero di pori diventa omogenea al tutto. 131. Questa ragione comune a tutti e divina, partecipando della quale acquistiamo la facoltà di ragionare, Eraclito la ritiene il criterio della verità. Per cui ciò che appare a tutti comunemente è, secondo Eraclito, degno di fiducia (poiché vien percepito con la ragione comune e divina), mentre per la ragione opposta non lo è ciò che appare ad un solo individuo. 132. Ora dunque all'inizio del suo libro *Sulla natura*, indicando in certo modo ciò che ci circonda, il nostro filosofo dice:... [fr. 1]. 133. Avendo così dimostrato esplicitamente che facciamo e pensiamo tutto partecipando della ragione divina, poco oltre aggiunge:... [fr. 5]. Il qual pensiero non è altro che la spiegazione di come il tutto è governato. Quindi siamo nella verità nella misura in cui partecipiamo della memoria di tale ragione, siamo invece nel falso nella

misura in cui ci rinchiudiamo nella nostra particolarità. 134. Così dunque mostra inequivocabilmente anche in questo che la ragione comune è la regola della verità e afferma che è degno di fede ciò che appare a tutti in generale, poiché è giudicato dalla ragione comune, falso ciò che appare a ciascuno in particolare [11]. (VIII, 286) Ed Eraclito afferma esplicitamente che non l'uomo è razionale, ma solo ciò che ci circonda.

APOLLONIO DI TIANA (*Ep.* 18)

Il filosofo della natura Eraclito disse che l'uomo è per natura privo di ragione.

TERTULLIANO (*de an.* 14) [da Enesidemo]

Anch'essi infatti [Stratone, Enesidemo, Eraclito] sostengono l'unità dell'anima, che è diffusa in tutto il corpo ed ovunque la stessa, come il soffio d'aria nelle cavità della zampogna, così scaturisce in vari modi attraverso gli organi sensibili, ma non spezzettata, sibbene regolarmente distribuita.

17 AEZIO (IV, 7, 2)

Secondo Eraclito l'anima è imperitura: infatti uscendo verso l'anima del tutto essa ritorna a ciò che le è omogeneo.

18 AEZIO (V, 23)

Eraclito e gli stoici affermano che l'uomo comincia ad esser completo verso il secondo settennio, quando il liquido spermatico comincia a muoversi.

19 PLUTARCO (*def. orac.* 11, 415 c)

Quelli che [in Esiodo, fr. 171, 2 *Rz.* [2]] leggono « puberi » considerano di 30 anni la « generazione », secondo quanto sostiene Eraclito; a 30 anni appunto il genitore presenta il figlio che ha generato come capace a sua volta di generare.

FILONE (*fr. Harris*, Cambr. 1886)

Al trentesimo anno di età l'uomo può esser nonno, e cioè raggiungere la pubertà verso il quattordicesimo anno, all'epoca appunto in cui può generare, e il figlio nato un anno dopo dal suo seme generare a sua volta a quindici anni il suo simile.

CENSORINO (17, 2)

Il secolo è la durata massima della vita umana, limitata dalla nascita e dalla morte. Sembra quindi abbiano sbagliato di grosso tutti quelli che considerano il secolo di 30 anni. Eraclito ha chiamato « generazione » tale periodo, poiché in esso è compreso il circolo della vita, e lo chiama circolo della vita perché la natura torna da un seme umano all'altro.

20 CALCIDIO (c. 251, p. 284, 10 W.) [dal *Commento al Timeo* di Poseidonio?]

Eraclito e con lui gli stoici collegano la nostra ragione con quella divina che ordina le cose del mondo: per questa unione inseparabile la nostra ragione acquista consapevolezza di ciò che è decretato dalla ragione divina e, attraverso i sensi, svela quando l'anima riposa ciò che avverrà. Ed è così che appaiono immagini di luoghi sconosciuti e effigi di uomini viventi o morti. L'arte divinatoria afferma la stessa cosa e dice che chi lo merita viene avvertito in precedenza dalle potenze divine.

21 CLEMENTE (*Strom.* II, 130)

Affermano che Anassagora di Clazomene sostenesse che la contemplazione e la libertà che ne consegue sono il fine della vita, Eraclito d'Efeso il piacere.

22 ARISTOTELE (*Eth. Eud.* 1235 a 25)

E Eraclito rimprovera l'autore del verso:

affinché la contesa perisca tra gli dèi e tra gli uomini (Omero, Σ 107);

non vi sarebbe armonia infatti se non vi fossero l'acuto e il grave, né animali se non vi fossero il maschio e la femmina, che sono opposti.

SIMPLICIO (*Cat.* 412, 22 K.)

Non consentiranno quanti hanno posto come principio i contrari, e gli altri e gli eraclitei: infatti se uno dei contrari venisse a mancare tutto scomparirebbe nel nulla. Per questo Eraclito rimprovera Omero quando dice:

« affinché la contesa perisca... »

appunto perché, egli dice, così tutto verrebbe annientato.

NUMENIO (in Calcidio, *In Tim.* c. 297 = fr. 16 Thed.)

Numenio loda Eraclito di aver rimproverato Omero, il quale augurava morte e distruzione ai mali della vita non capendo che il mondo si distruggerebbe da sé se la materia, che è la fonte dei mali, venisse eliminata.

23 POLIBIO (IV, 40)

Non sarebbe conveniente servirsi ancora ai nostri giorni della testimonianza di poeti e mitografi su ciò che non conosciamo, come facevano quelli prima di noi intorno alla maggior parte delle cose, riportando secondo Eraclito « le asserzioni di gente indegna di fede » su cose incerte.

B

Frammenti [12]

Il logos, legge comune della realtà.

1 SESTO EMPIRICO (*Adv. Math.* VII, 132)

Questa mia dottrina, benché verità eterna, gli uomini non la intendono mai, né prima di udirla né dopo averla udita; e sebbene tutto avvenga secondo tale dottrina, che è la legge del mondo, ne sembrano inesperti quando si provano in parole e in azioni come quelle che io spiego, scomponendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura e dicendo come è. Ma gli altri uomini sono ignari di ciò che fanno da svegli, cosí come non sanno ciò che fanno dormendo [13].

2 (112) STOBEO (*Flor.* I, 178)

Il retto pensiero è la massima virtú e la sapienza è dire e far cose vere ascoltando e seguendo l'intima natura delle cose.

3 (a:113) STOBEO (*Flor.* I, 179)

Comune è il retto pensiero [14].

(b:116) (V, 6) *È dato ad ogni uomo di conoscer se stesso e di pensar rettamente.*

4 (114) STOBEO (*Flor.* I, 179)

Coloro che vogliono parlare con intendimento [15] devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come

la città sulla legge e con maggior forza ancora. E invero tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina, poiché quella impone quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza.

5 (2) Sesto (VII, 133)

Quindi si deve seguire ciò che è comune. Ma benché comune sia questa verità che io insegno, i molti vivono come se avessero un proprio pensiero per loro.

6 (17) Clemente (*Strom.* II, 8, 1)

Tali cose infatti non comprendono molti, quanti vi si imbattano, ed anche se le imparano non le capiscono, pur credendolo.

7 (72) Marc'Aurelio (IV, 46)

Discordano dalla verità, dalla legge del mondo ad essi in ogni momento presente, e le cose in cui si imbattono ogni giorno sembran loro estranee [16].

8 (19) Clemente (*Strom.* II, 24)

Non sanno né ascoltare né parlare.

9 (34) Clemente (*Strom.* V, 116)

Non capiscono, anche se ascoltano, simili ai sordi; di loro testimonia il proverbio: « son presenti, ma assenti ».

10 (73) Marc'Aurelio (IV, 46)

Non bisogna agire e parlare come nel sonno.

Ché anche allora crediamo di agire e di parlare.

11 (75) Marc'Aurelio (IV, 46)

Eraclito, credo, chiama
i dormienti
operatori e collaboratori di ciò che accade nell'universo [17].

12 (89) Plutarco (*de superst.* 3, 166 c)

I desti hanno un unico mondo comune,
ma nel sonno ognuno si apparta in un mondo a lui proprio.

Il Polemos.

13 (80) Origene (*c. Cels.* VI, 42)

Si deve sapere che la guerra è comune, e che la giustizia è contesa, e che tutto avviene secondo contesa e necessità [18].

14 (53) Ippolito (*Ref.* IX, 9, 4)

Polemos (la guerra) di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi.

15 (125) Teofrasto (*de vertig.* 9)

Anche la mistura di vino e formaggio [19] si scompone se non si agita.

La tensione degli opposti. Concordia - discordia. Unità - opposizione.

16 (10) Ps. Aristotele (*de mundo*, 396 b 7)

Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose [20].

17 (88) Plutarco (*Cons. ad Apoll.* 10, 106 e)

La stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti trasformandosi son quelli, e quelli a loro volta, trasformandosi, son questi [21].

18 (8) ARISTOTELE (*Eth. Nic.* 1155 b 4)
L'opposto in accordo e dai discordi bellissima armonia
e tutto avviene secondo contesa [22].

19 (50) IPPOLITO (*Ref.* IX, 9)
Non ascoltando me, ma la parola della verità è saggio riconoscere che tutto è uno [23].

20 (51) IPPOLITO (*Ref.* IX, 9, 2)
Non capiscono come con se stesso concordi pur discordando: armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira [24].

21 (54) IPPOLITO (*Ref.* IX, 9, 5)
L'armonia invisibile val piú della visibile.

22 (67) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10, 8)
Il dio è giorno — notte, inverno — estate, guerra — pace, sazietà — fame. E muta come il fuoco, quando si mischia ai fumi odorosi, prende nome dall'aroma di ognuno di essi.

23 (65) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10, 7)
E chiama il fuoco
bisogno e sazietà [25].

24 (48) *Etym. M.* 198, 23 (s. v. βίος)
Vita è il nome dell'arco, ma opera la morte.
[βίος = *vita*; βιός = *arco*].

25 (59) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10, 4)
Il percorso retto e curvo della vite della gualchiera è un'unica e identica via.

26 (60) Ippolito (*Ref.* IX, 10, 4)
La via in su e la via in giú sono un'unica identica via [26].

27 (58) Ippolito (*Ref.* IX, 10, 3)
E il bene e il male sono una cosa sola.
I medici ad esempio dopo aver tagliato e bruciato
e tormentato orribilmente in ogni modo i malati
esigono per di piú
dai malati
il loro compenso, pur non meritando niente, ché hanno fatto le stesse cose
delle malattie.

28 (103) Porfirio (*Qu. Hom.* ad 200)
Comune è il principio e la fine nel cerchio.

29 (126) Tzetze (*Schol. ad exeg.* II, 126 H.)
Ciò che è freddo si riscalda, ciò che è caldo si raffredda, l'umido secca, l'asciutto si inumidisce.

L'interdipendenza degli opposti

30 (23) Clemente (*Strom.* IV, 10)
Non conoscerebbero il nome di Dike se non vi fossero queste cose
[*l'ingiustizia?*]

31 (111) Stobeo (*Flor.* I, 177)
La malattia rende dolce e gradita la salute, la fame la sazietà, la fatica il riposo.

e il relativismo che ne deriva.

32 (9) Aristotele (*Eth. Nic.* 1176 a 7)
Altro è il piacere del cavallo, altro quello del cane, altro quello dell'uomo, come dice Eraclito:
gli asini preferirebbero la paglia all'oro.

33 (13) ATENEO (V, 178 f)

L'uomo ben educato infatti non deve essere né coperto di lerciume
né crogiolarsi nel fango
secondo Eraclito.

CLEMENTE (*Strom.* I, 2)

I porci godono del fango piú che di acqua pura.

34 (37) COLUMELLA (VIII, 4)

I porci si lavano nel fango, i polli nella polvere o nella cenere.

35 (61) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10)

Il mare è l'acqua piú pura e piú impura, per i pesci bevibile e salutare, imbevibile e mortale per gli uomini.

36 (82) PLATONE (*Hipp. major*, 289 a)

La scimmia piú bella è orribile paragonata alla stirpe umana.

37 (83) PLATONE (*Hipp. major*, 289 b)

Il piú saggio degli uomini sembrerà una scimmia a paragone del dio per sapienza, bellezza ed ogni altra qualità.

38 (102) PORFIRIO (*Qu. Hom.* ad Δ 4)

Per il dio tutto è bello, buono e giusto, gli uomini invece ritengon giusta una cosa, ingiusta l'altra.

Frammenti cosmologici. La trasformazioni del fuoco. I processi naturali.

39 (3) AEZIO (II, 21, 4)

Il sole ha la larghezza di un piede umano[27].

40 (6) ARISTOTELE (*Meteor.* 355 a 13)

Il sole è nuovo ogni giorno[28].

41 (99) PLUTARCO (*aqu. et ign. comp.* 7, 957 a)
Se non ci fosse il sole sarebbe notte.

42 (120) STRABONE (I, 6, 3)
Limiti dell'aurora e della sera son l'Orsa e, di contro all'Orsa, il termine del raggiante Zeus.

43 (100) PLUTARCO (*Qu. Plat.* 8, 4, 1007 d)
Il sole governa e sorveglia il corso dell'anno determinandone, indicandone e mostrandone le mutazioni e
le ore che portano tutto.

44 (90) PLUTARCO (*de E* 8, 388 e)
Scambio reciproco di tutte le cose col fuoco e del fuoco con tutte le cose, come delle merci con l'oro e dell'oro con le merci.

45 (30) CLEMENTE (*Strom.* V, 105)
Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece né uno degli dèi né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è e sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne [29].

46 (31) CLEMENTE (*Strom.* V, 105)
Mutamenti del fuoco: dapprima mare, del mare una metà terra, l'altra soffio infuocato.
Vuol dire che dalla legge divina che governa l'universo il fuoco, passando per l'aria, vien trasformato in umido, che è come il seme dell'ordinamento del mondo e che Eraclito chiama mare. Da esso nascono a loro volta la terra, il cielo e le cose che ne sono racchiuse. Fa vedere poi chiaramente come ritorni al suo stato originario e si infiammi:

il mare torna a disciogliersi e raggiunge un'ampiezza pari a quella che aveva prima di diventar terra [30].

47 (76) Massimo di Tiro (XLI, 4)

Il fuoco vive della morte della terra e l'aria vive della morte del fuoco; l'acqua vive della morte dell'aria, la terra della morte dell'acqua. [*Frammento apocrifo*].

48 (36) Clemente (*Strom.* VI, 16)

Per le anime è morte diventar acqua, per l'acqua è morte diventar terra, ma dalla terra nasce l'acqua e dall'acqua l'anima.

49 (12) Ario Didimo (in Eusebio, Pr. Ev. XV, 20) *Il tema del fiume.*

Zenone afferma che l'anima è un'

evaporazione

sensibile, allo stesso modo di Eraclito: volendo infatti mostrare che sempre le anime diventano capaci d'intendere evaporando, le paragona ai fiumi dicendo:

acque sempre nuove lambiscono quelli che entrano negli stessi fiumi; ed anche le anime evaporano dall'umido [31].

50 (49a) Eraclito (*Alleg.* 24)

Negli stessi fiumi ‹ *due volte* › *entriamo e non entriamo, siamo e non siamo.*

51 (91) Plutarco (*de E*, 18, 392 b)

Non si può entrare due volte nello stesso fiume, secondo Eraclito, né toccar due volte una sostanza mortale nello stesso stato; ma per l'impeto e la velocità del mutamento si allenta e di nuovo si

raccoglie (o meglio, né di nuovo, né in seguito, ma nello stesso tempo si restringe e si rilassa),

si avvicina e si allontana.

Frammenti sull'anima.

52 (77) Numenio (fr. 35 Thed.; in Porfirio, *Antr. nymph.* 10)

Per le anime è piacere diventar umide [32].

E il piacere è per esse il cader nella nascita. Altrove poi Eraclito dice: viviamo la loro morte, ed esse vivono la nostra morte.

53 (117) Stobeo (*Flor.* V, 7)

L'uomo, quand'è ubriaco, è in balía di un fanciullo imberbe, barcollante, senza saper dove va, perché la sua anima è umida.

54 (118) Stobeo (*Flor.* V, 8)

L'anima secca è la migliore e la piú saggia [33].

55 (45) Diogene Laerzio (IX, 7)

Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza [34].

56 (115) Stobeo (*Flor.* I, 180 a)

Propria dell'anima è una natura che accresce se stessa [35].

57 (98) Plutarco (*fac. lun.*, 28, 943 e)

Le anime nell'Ade aspirano gli odori.

La sensazione.

58 (67a) Hisdosus Scholasticus (*ad Chalcid. Plat. Tim.*, cod. Paris. 1.8624 s. XII f. 2)

Come il ragno stando al centro della tela non appena una mosca ne rompa un qualche filo se ne accorge

e svelto vi accorre come se sentisse male per la rottura del filo, cosí l'anima dell'uomo, quando una parte del corpo è ferita, rapida vi si reca come se non sopportasse la lesione del corpo a cui è congiunta stabilmente e secondo un determinato rapporto.

59 (—) Sesto Empirico (*Adv. math.* VII, 130)

Allo stesso modo dunque che i carboni accostandosi al fuoco diventano incandescenti per mutazione e una volta lontani dal fuoco si spengono,

cosí quella parte del mondo circostante accolta nei nostri corpi, distaccandosi dal resto, diviene quasi incapace d'intendere, mentre ricongiungendosi naturalmente attraverso il maggior numero di pori diventa omogenea al tutto [36].

Frammenti sulla conoscenza e sulla sapienza.

60 (46) Diogene Laerzio (IX, 7)

Chiamava

l'opinione mal caduco

e diceva che la vista inganna.

61 (101a) Polibio (XII, 27)

Gli occhi sono testimoni piú attendibili degli orecchi.

62 (107) Sesto Empirico (VII, 126)

Occhi e orecchi son per gli uomini cattivi testimoni, se hanno anime da barbari.

63 (55) Ippolito (*Ref.* IX, 9)

Io preferisco quelle cose di cui c'è vista, udito, esperienza.

63a (7) Aristotele (*de sensu*, 443 a 23)

Se tutte le cose diventassero fumo, le narici le distinguerebbero.

64 (70) GIAMBLICO (*de anima*) [Stobeo, *Ecl.* II, 1, 16]

Giochi da bambini

considerava Eraclito

le opinioni degli uomini.

65 (74) MARC'AURELIO (IV, 46)

Non si deve agire come

figli dei propri genitori,

cioè, per dirla semplicemente, come ci è stato tramandato.

66 (87) PLUTARCO (*de aud.* 7, 41 a)

L'uomo di corta mente suol stupire ad ogni parola.

67 (97) PLUTARCO (*an seni resp.* 7, 787 c)

I cani abbaiano a chi non conoscono.

68 (86) PLUTARCO (*Coriol.* 38, 232 d)

Ma la piú parte delle cose divine per l'incredulità sfugge alla conoscenza.

69 (47) DIOGENE LAERZIO (IX, 73)

Non dobbiamo giudicare sconsideratamente delle cose piú grandi.

70 (78) ORIGENE (*c. Cels.* VI, 12) [da Celso]

La natura umana non ha conoscenza, quella divina sí.

71 (79) ORIGENE (*c. Cels.* VI, 12) [da Celso]

L'uomo è come un bambino di fronte alla divinità, allo stesso modo del bambino rispetto all'uomo.

72 (22) CLEMENTE (*Strom.* IV, 4)
I cercatori d'oro scavano molta terra e ne trovan poco.

73 (28) CLEMENTE (*Strom.* V, 9)
Poiché anche il piú degno di fede conosce e custodisce solo apparenze credibili.
E ancora:
Dike afferrerà e giudicherà gli artefici e i testimoni di menzogne [37].

74 (108) STOBEO (*Flor.* I, 174)
Di tutti quelli di cui ho udito le parole nessuno è arrivato a comprendere che la saggezza è separata da ogni cosa [38].

75 (35) CLEMENTE (*Strom.* V, 141)
Poiché bisogna che siano esperti di ben molte cose coloro che amano la sapienza.

76 (40) DIOGENE LAERZIO (IX, 1)
Il saper molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane e a Ecateo.

77 (41) DIOGENE LAERZIO (IX, 1)
Un'unica cosa è saggezza, intendere come il tutto sia governato attraverso tutto [39].

78 (32) CLEMENTE (*Strom.* V, 116)
L'uno, il solo saggio non vuole e vuole esser chiamato col nome di Zeus.

79 (56) Ippolito (*Ref.* IX, 9)

Son tratti in inganno gli uomini nella conoscenza delle cose visibili, simili in questo a Omero, che pure fu il piú sapiente degli Elleni. Anche lui infatti trassero in inganno dei bambini che schiacciavano i pidocchi dicendogli: tutto quel che abbiamo visto e abbiamo preso lo lasciamo, tutto quello che non abbiamo visto né preso lo portiamo con noi [40].

80 (123) Temistio (*Or.* V, 69)

L'intima natura delle cose ama nascondersi.

La « misura ».

81 (43) Diogene Laerzio (IX, 2)

Bisogna spengere l'eccesso piú dell'incendio.

82 (94) Plutarco (*de exil.* 11, 604 a)

Elios (il sole) non oltrepasserà le sue misure: se no le Erinni, ministre di Dike, lo troveranno.

L'universalità della legge divina.

83 (11) Ps. Aristotele (*de mundo*, 401 a 8)

Gli animali selvatici e gli animali domestici, quelli che vivono nell'aria, sulla terra e nell'acqua nascono, crescono e muoiono seguendo le leggi del dio:

ogni animale,

infatti,

la frusta ‹ del dio › conduce al pascolo,

come dice Eraclito.

84 (64) Ippolito (*Ref.* IX, 10)

Il fulmine governa ogni cosa [41].

La mantica.

85 (92) PLUTARCO (*de Pyth. or.* 6, 397 a)

La sibilla dalla bocca delirante dice cose di cui non si ride, non addolcite né da ornamenti né da profumi,

e con la sua voce oltrepassa i millenni,

incitata dal dio.

86 (93) PLUTARCO (*de Pyth. or.* 21, 404 d)

Il signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde, ma accenna.

Le pratiche religiose in uso tra gli uomini.

87 (5) ARISTOCRITO (*Theos.* 68: Buresch, *Klaros*, I, 118; Brinkmann, « Rhein. Mus. » 51, 278)

Si purificano macchiandosi d'altro sangue, come uno che entrato nel fango volesse lavarsi col fango. Lo riterrebbe pazzo un uomo che lo vedesse far questo. E rivolgon preghiere perfino a queste effigi di dèi, allo stesso modo di uno che si mettesse a parlare coi muri delle case, poiché non sanno che siano in realtà gli dèi e gli eroi.

88 (14) CLEMENTE (*Protr.* 22)

A chi son dirette le profezie di Eraclito d'Efeso?

Ai nottivaghi, ai maghi, ai baccanti, alle menadi, agli iniziati.

Ad essi predice minaccioso ciò che li attenderà dopo la morte, ad essi profetizza il fuoco.

Poiché l'iniziazione ai misteri che sono in uso tra gli uomini è empia.

89 (15) CLEMENTE (*Protr.* 34)

Se non fosse per Dioniso la processione che fanno e se non fosse per lui che cantano il canto del fallo,

queste azioni sarebbero il colmo dell'indecenza; ma la stessa cosa sono Ade e Dioniso, per cui delirano e folleggiano celebrando le Lenee.

90 (68) GIAMBLICO (*de myst.* I, 11)

E per questo giustamente Eraclito chiamò

rimedi

i riti dei misteri, essendo quelli che guariranno i mali e libereranno le anime dalle sventure della nascita.

91 (69) GIAMBLICO (*de myst.* V, 15)

Distinguo quindi due specie di sacrifici: quelli degli uomini perfettamente purificati, come accade qualche rara volta a uno, dice Eraclito, o a pochi uomini che si possono contar sulle dita; e quelli materiali...

92 (96) PLUTARCO (*Sympos.* IV, 4, 3)

I cadaveri sono da gettar via piú dello sterco.

Frammenti escatologici.

93 (27) CLEMENTE (*Strom.* IV, 146)

Attendono gli uomini, da morti, cose che non sperano né si immaginano.

94 (63) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10)

Si levano davanti a lui che è là (?) — Desti divengono custodi dei vivi e dei morti [42].

95 (62) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10)

Immortali mortali, mortali immortali, vivono la morte di quelli, muoiono la vita di quelli [43].

96 (66) IPPOLITO (*Ref.* IX, 10)

Il fuoco venendo giudicherà e condannerà tutte le cose.

97 (16) CLEMENTE (*Paedag.* II, 99)

Uno potrà forse sottrarsi alla luce sensibile, ma a quella intelligibile è impossibile, come dice Eraclito:

come può uno nascondersi di fronte a ciò che non tramonta mai?

98 (4) ALBERTO MAGNO (*de veget.* VI, 401, p. 545) *La vita volgare e la gloria immortale.*

Se la felicità consistesse nei piaceri del corpo, dovremmo dir felici i buoi quando trovano cicerchie da mangiare.

99 (20) CLEMENTE (*Strom.* III, 14)

Eraclito sembra considerare un male la nascita quando dice:

una volta nati vogliono vivere ed aver destino di morte, e lasciano figli perché nuove morti si generino [44].

100 (24) CLEMENTE (*Strom.* IV, 16)

I caduti in guerra gli dèi li onorano e gli uomini.

101 (25) CLEMENTE (*Strom.* IV, 50)

Poiché destini di morte maggiori ottengono ricompense maggiori.

102 (29) CLEMENTE (*Strom.* V, 60)

Poiché una cosa sola preferiscono i migliori a tutte le altre, la gloria eterna a ciò che è mortale. I molti invece vogliono saziarsi, come le bestie.

103 (85) PLUTARCO (*Coriol.* 22) *Frammenti morali.*

Dura è la lotta contro il desiderio: ché ciò che vuole lo compra a prezzo dell'anima.

104 (110) Stobeo (*Flor.* I, 176)
Non è certo la cosa migliore per gli uomini che si avveri quanto desiderano.

105 (119) Stobeo (*Flor.* IV, 40, 23)
Il carattere è il demone dell'uomo.

106 (18) Clemente (*Strom.* II, 17)
Se non spera l'insperabile non lo troverà, perché è introvabile e inaccessibile.

I molti e il migliore.

107 (33) Clemente (*Strom.* V, 115)
È legge anche obbedire alla volontà di uno solo.

108 (49) Galeno (*de dign. puls.* VIII, 733 K.)
Uno val per me diecimila, se è il migliore.

109 (104) Proclo (*in Alc.* I, 525, 21)
Qual è infatti il loro intelletto o la loro mente? Ascoltano i cantori popolari e prendono a maestra la folla, poiché non sanno che « i molti non valgon niente e solo i pochi valgono ».

Frammenti politici.

110 (44) Diogene Laerzio (IX, 2)
I cittadini devono combattere per la legge come per le mura della città.

111 (121) Strabone (XIV, 25, 642)
Diogene Laerzio (IX, 2)
Gli Efesi farebbero bene a impiccarsi tutti uno per uno e a lasciare la città nelle mani degli imberbi, gli Efesi che scacciarono Ermodoro, il migliore di

tutti loro, dicendo: « nessuno sia il migliore tra noi, o se qualcuno lo è vada altrove e con altri ».

112 (125a) TZETZE (*ad Aristoph. Plut.* 88)
Possa la ricchezza non mancarvi mai, o Efesi, affinché si veda bene quanto poco valete.

Giudizi su poeti, scienziati, filosofi.

113 (39) DIOGENE LAERZIO (I, 88)
A Priene nacque Biante, figlio di Teutame, la cui fama è maggiore di quella degli altri [45].

114 (42) DIOGENE LAERZIO (IX, 1)
Omero è degno di esser frustato e cacciato via dalle gare e con lui Archiloco.

115 (57) DIOGENE LAERZIO (IX, 10)
Maestro dei piú è Esiodo. Credono che fosse il piú sapiente, lui che non sapeva cosa fossero né il giorno né la notte: perché in verità sono una cosa sola.

116 (81) FILODEMO (*Rhet.* I, col. 57, 62) [da Diogene Stoico]
Pitagora è capo di ingannatori.

116a (129) DIOGENE LAERZIO (VIII, 6)
Pitagora, figlio di Mnesarco, ha atteso agli studi piú d'ogni altro uomo e raccogliendo questi scritti ne ha fatto la propria sapienza, il saper molto, cattiva arte.

117 (105) SCHOL. HOM. (A T ad Σ 251)
« Ed era amico d'Ettore, ché nella stessa notte erano nati »: per questo verso e per quel passo in cui dice: « nessuno degli uomini, dico, è sfuggito al destino » Eraclito chiama Omero
un astrologo.

118 (106) PLUTARCO (*Camill.* 19)

Eraclito rimproverò Esiodo, per il quale certi giorni son buoni, altri cattivi, di non sapere che

la natura del giorno è una sola.

SENECA (*Ep.* 12, 7)

Ogni giorno è uguale a ogni altro.

Frammenti vari.

119 (52) IPPOLITO (*Ref.* IX, 9)

L'evo è un bambino che gioca, spostando qua e là i pezzi del gioco: un regno di bambino.

120 (71) MARC'AURELIO (IV, 46)

Bisogna ricordarsi anche

di chi dimentica dove porta la strada.

121 (95) PLUTARCO (*Sympos.* III, 1, 644 f)

È meglio nascondere la propria stoltezza,

ma è difficile se ci si lascia andare o si è ebbri.

STOBEO (*Flor.* I, 175)

È meglio nascondere la propria stoltezza

che metterla in mostra.

122 (124) TEOFRASTO (*Metaph.* 15, 7 a 10 Us.)

Anche questo sembrerebbe irrazionale, se il cielo nella sua totalità e ciascuna delle sue parti fosse disposto secondo ordine e ragione, secondo forme, potenze e periodi, e nei princìpi invece non vi fosse niente di simile,

ma « come un mucchio di rifiuti gettati a caso, *per dirla con Eraclito, fosse*

il piú bell'ordine ».

123 (84a,b) PLOTINO (*Enn.* IV, 8, 1)

Mutando riposa. — È faticoso servire gli stessi padroni ed esserne comandato [46].

124 (122) SUDA (*s. v.*)

Avvicinamenti.

125 (21) CLEMENTE (*Strom.* III, 21)

Morte è quanto vediamo da svegli, sonno quanto vediamo dormendo.

126 (26) CLEMENTE (*Strom.* IV, 143)

L'uomo accende a se stesso una luce nella notte, quando i suoi occhi son spenti; da vivo tocca il morto, con gli occhi spenti, da sveglio tocca il dormiente.

127 (101) PLUTARCO (*adv. Colot.* 20, 1118 c)

Ho indagato me stesso.

LA FILOSOFIA ELEATICA

11

PARMENIDE (28)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 Diogene Laerzio (IX, 21-23)

(21) Di Senofane fu discepolo Parmenide, figlio di Pireto, eleata; secondo quanto dice Teofrasto nell'*Epitome*, questi era discepolo di Anassimandro. Tuttavia non seguí le sue idee, avendo ascoltato anche Senofane [1]. Ebbe strettissimi rapporti, dice Sozione, anche col pitagorico Aminia, figlio di Diocete, un uomo povero, ma d'animo nobile, di cui sentí ancora di piú l'influenza, e quando questi morí, Parmenide, che era di una stirpe illustre e ricca, gli eresse un monumento funebre. Fu proprio Aminia e non Senofane a volgerlo ad una vita d'ozio, lontana da ogni turbamento. Parmenide fu il primo a sostenere che la terra è di forma sferica e che sta al centro dell'universo. Secondo lui due sono i principî, il fuoco e la terra, e l'uno ha funzione di demiurgo, l'altro di materia. (22) La nascita dell'uomo è avvenuta in origine ad opera del sole [2] ... † ...[3] sono il caldo e il freddo, di cui son costituite tutte le cose. Per Parmenide l'anima e la mente son la stessa cosa, come ricorda anche Teofrasto nei *Libri fisici*, in cui tratta le dottrine di quasi tutti i filosofi. Parmenide disse che la filosofia comprendeva due punti di vista diversi, secondo

la verità e secondo l'opinione, e per questo dice in qualche luogo: « Ma ora... vera certezza » (B 1, 28-30). Anch'egli scrive in versi la sua filosofia, come Esiodo, Senofane e Empedocle. Disse che la ragione è il criterio della verità e che le sensazioni non sono vere. Perciò scrive: « e fa che... la molto dibattuta questione » (B 7, 3-5).

(23) Per questo Timone dice di lui:

La forza del magnanimo Parmenide aliena da
ogni varietà d'opinione,
che liberò le menti dall'inganno della
rappresentazione.

Alludendo a lui Platone scrisse il dialogo intitolato *Parmenide o delle idee*. Fiorì intorno alla 69ª ol. [504/500] [4]. Sembra che sia stato il primo a scoprire che Vespero e Lucifero sono la stessa stella, come dice Favorino nel quinto libro dei *Memorabili*; secondo altri è stato invece Pitagora. Callimaco però sostiene che tale scoperta non è sua. Si dice che abbia dato leggi ai concittadini, come dice Speusippo nella sua opera *Sui filosofi*. E secondo quanto dice Favorino nella *Storia varia* ha trovato per primo l'argomento d'Achille [5].

2 Suda

Parmenide, figlio di Pireto, filosofo eleata, fu discepolo di Senofane di Colofone; secondo Teofrasto di Anassimandro di Mileto. I suoi successori furono Empedocle, filosofo e medico, e Zenone di Elea. Scrisse in versi di scienza della natura e altre cose in prosa, come ricorda Platone [6].

3 Diogene (II, 3) = cfr. Anassimene, A 1.

4 Giamblico (*V. Pyth.* 166) [da Nicomaco]

E quanti hanno fatto menzione dei filosofi della natura devono ricordare prima di tutto Empedocle e Parmenide di Elea.

PROCLO (*in Parm.* I, 619, 4)

In occasione dunque della festa di cui abbiamo parlato, giunsero a Atene Parmenide e Zenone; Parmenide era il maestro e Zenone il discepolo, tutti e due eleati e non solo, ma facevano parte anche della scuola pitagorica, come attesta Nicomaco in qualche luogo.

FOZIO (*Bibl.* c. 249; *V. Pyth.* p. 439 a 36)

Zenone e Parmenide eleati: anche loro facevano parte della scuola pitagorica.

5 PLATONE (*Theaet.* 183 e)

Socrate: « ... Mi sembra che Parmenide sia, come dice Omero, venerando e insieme terribile; quando io ero molto giovane e lui molto vecchio mi incontrai con quest'uomo ed ebbi l'impressione che fosse di una profondità assolutamente fuor del comune ».

PLATONE (*Soph.* 217 c)

Preferisci parlare da solo... su ciò che vuoi dimostrare o per domande, come vidi fare a Parmenide una volta che esponeva dei ragionamenti bellissimi: allora io ero giovane e Parmenide molto vecchio.

PLATONE (*Parm.* 127 a)

Pitodoro, ci disse Antifonte, raccontava che una volta Zenone e Parmenide erano venuti alle grandi Panatenee; Parmenide era già molto vecchio, tutto bianco, bello e venerando all'aspetto: doveva avere circa sessantacinque anni; Zenone era allora vicino ai quaranta, grande nella persona e bello a vedersi, e si dice anzi che fosse stato l'amante di Parmenide. Si erano fermati — disse — da Pitodoro, fuori delle mura, al Ceramico: là era venuto anche Socrate e con lui molti altri desiderosi di ascoltare la lettura del libro di Zenone, che era stato portato ad Atene allora per la prima volta, appunto dai due filosofi. Socrate era allora giovanissimo.

- [Cfr. Proclo, *ad loc.* 684, 21]

Ateneo (XI, 505 f)

A fatica l'età consente che il Socrate di Platone abbia potuto incontrarsi a parlare con Parmenide, ma non che potesse anche fare o ascoltare ragionamenti come quelli. Ma la cosa piú orribile e piú falsa è dire senza alcuna necessità che Zenone, il concittadino di Parmenide, sia stato il suo amante [7].

[Cfr. Macrobio, *Sat.* I, 1, 5]

Diogene Laerzio (IX, 25)

Zenone eleata: Apollodoro nella *Cronaca* dice che era figlio per natura di Teleutagora, per adozione di Parmenide... Zenone è stato discepolo e amante di Parmenide.

6 Aristotele (*Metaph.* 986 b 22)

Si dice infatti che Parmenide fosse discepolo di Senofane.

7 Alessandro (*in Metaph.* 984 b 3, p. 31, 7 H.)

Riguardo a Parmenide e al suo pensiero anche Teofrasto, nel primo libro *Dei fisici*, si esprime in questi termini [*Phys. Opin.* fr. 6]: « Parmenide, figlio di Pireto, eleata, venuto dopo di lui (ma dice anche Senofane) [8] calcò l'una e l'altra strada. Sostiene infatti che il tutto è eterno e nello stesso tempo cerca di stabilire l'origine degli esseri; tuttavia non considera sullo stesso piano le due cose, bensí, secondo verità, afferma che il tutto è uno e ingenerato e di forma sferica, mentre, secondo l'opinione dei molti, ammette due principî per stabilire l'origine dei fenomeni, il fuoco e la terra, dei quali l'uno è la materia, l'altro la causa e il principio efficiente ».

Simplicio (*Phys.* 22, 27)

... Senofane di Colofone, maestro di Parmenide.

8 Simplicio (*Phys.* 28, 4) [Teofrasto, *Phys. Opin.* fr. 8]

Leucippo di Elea o di Mileto (lo si dice proveniente, infatti, da ambedue le città), pur conoscendo la filosofia di Parmenide, non batté rispetto alla dottrina degli esseri la stessa strada di Parmenide e di Senofane, ma, sembra, proprio la via contraria. Infatti mentre quelli ritenevano il tutto unico, immobile, ingenerato e limitato ed erano d'accordo che non vi può essere indagine intorno al non-essere, Leucippo pose invece gli atomi come elementi infiniti e sempre in movimento.

9 Diogene Laerzio (VIII, 55)

Teofrasto [*Phys. Opin.* fr. 3] afferma che Empedocle fu un seguace di Parmenide e che lo prese a modello nelle sue poesie: anche lui infatti scrisse in versi la sua dottrina della natura.

10 Simplicio (*Phys.* 25, 19) [da Teofrasto]

Empedocle d'Agrigento, vissuto non molto dopo Anassagora, fu seguace e discepolo di Parmenide, e ancor più dei Pitagorici.

11 Eusebio (*Chron.*)

a) Ieronimo, all'anno di Abramo 1561: vennero in fama Empedocle e Parmenide, filosofi della natura. Arm.: ol. 81,1 [456];

b) A quel tempo vennero in fama Democrito di Abdera, filosofo della natura e Empedocle d'Agrigento e Zenone e Parmenide, filosofi, e Ippocrate di Cos (Ieronimo arm., all'anno di Abramo 1581 [436]).

Chronic. Henzen. (*Inscr. Sic. et It.* [IG XIV] 1927, 30) [tra l'epoca di Serse e la guerra del Peloponneso, 480-432: il numero è indecifrabile]

Da quell'epoca in cui vissero Socrate il filosofo e Eraclito d'Efeso e Anassagora e Parmenide e Zenone anni...

12 Strabone (VI, 1, p. 252)

Appena oltrepassata la punta si incontra un'altra insenatura in cui è situata quella città che i Fenici, suoi fondatori, chiamarono Vele, ed altri Ele, da una certa fonte, e che ora chiamano Elea, donde provennero i pitagorici Parmenide e Zenone. Io credo che la città abbia avuto una buona legislazione e da loro e anche prima. [Cfr. A 1].

Plutarco (*adv. Col.* 32, p. 1126 a)

Parmenide ordinò la propria patria con ottime leggi, tanto che, da principio, tutti gli anni i cittadini facevano giuramento di fedeltà alle leggi di Parmenide.

b *Giudizi sulla poesia di Parmenide.*

13 Diogene Laerzio (I, 16)

Altri lasciarono una sola opera, come Melisso, Parmenide e Anassagora.

14 Simplicio (*de caelo* 556, 25)

... e Melisso e Parmenide intitolarono le loro opere « *Sulla natura* » ... Ma si consideri che nelle loro opere non svolsero soltanto argomenti di metafisica, ma trattarono anche delle cose naturali e per questo forse non si peritarono a intitolarle « *Sulla natura* ».

15 Plutarco (*quomodo adul. poet. aud. deb.* 2, p. 16 c)

I poemi di Empedocle e di Parmenide, le *Teriache* di Nicandro e le *Sentenze* di Teognide sono opere che della poesia prendono la quantità e il metro, servendosene come di un veicolo, per evitare la trattazione in prosa.

Cfr. Plut. (*Pyth. or.* 15, 402 e = Talete, p. 23).

16 PLUTARCO (*de audiendo* 13, p. 45 a)

Si potrebbe rimproverare ad Archiloco il soggetto, a Parmenide la versificazione...

[Cfr. SENOFANE, **A 25, 26**].

17 PROCLO (*in Tim.* I, 345, 12 D.)

Parmenide pur esprimendosi oscuramente a causa della forma poetica, espone e afferma anche lui la stessa cosa.

18 PROCLO (*in Parm.* I, p. 665, 17)

Lo stesso Parmenide nel suo poema, per quanto proprio per la forma poetica dovesse servirsi di metafore, di figure e di tropi, predilesse tuttavia una forma di esposizione disadorna, sobria e semplice. Ciò risulta da questi versi:... [cita **B 8**, 25, 5, 44, 45] ... e da tutti gli altri simili, tanto che il suo argomentare sembra più prosa che poesia [9].

19 SIMPLICIO (*Phys.* 36, 25)

Poiché sentiremo anche Aristotele confutare le dottrine dei filosofi più antichi, e poiché prima di lui pare che Platone abbia già fatto la stessa cosa e prima di ambedue Parmenide e Senofane, si deve sapere che essi, preoccupandosi degli ascoltatori troppo superficiali, confutano ciò che sembra assurdo nei ragionamenti di quei filosofi, in quanto gli antichi erano soliti esprimere per enigmi il loro pensiero.

20 SIMPLICIO (*Phys.* 146, 29)

Se definisce l'essere uno « simile alla massa di una rotonda sfera », non c'è da stupirsene: infatti a causa della forma poetica si serve anche di qualche immagine mitica. Che differenza c'è mai tra il dir così e l'espressione d'Orfeo « l'uovo d'argento »?

GENETLIO (*Rhet.* I, 2, 2)

Inni fisici, come quelli che hanno scritto Parmenide e Empedocle e i loro discepoli... (I, 5, 2) e gli inni sono tali

quando, volendo scrivere un inno a Apollo, diciamo che è il sole e discutiamo della natura del sole, e di Era diciamo che è l'aria, e di Zeus che è il calore. Inni del genere sono infatti inni sulla natura. Si servono di questo modo d'espressione con molto rigore Parmenide e Empedocle... Parmenide e Empedocle sono infatti i primi in questo genere e Platone lo accenna brevemente.

21 Simplicio (*Phys.* 144, 25)

Anche a costo di sembrare troppo insistente vorrei aggiungere a questi miei appunti i non molti versi di Parmenide sull'essere uno, sia per una conferma di ciò che ho detto, sia per la difficoltà di trovare il testo di Parmenide. [Segue il **B 8**].

c *Il pensiero.*

Filopono (*in Phys.* 65, 23 Vit.)

Dicono che Aristotele abbia scritto un'opera dedicata particolarmente alla confutazione del pensiero di Parmenide.

22 Ps. Plutarco (*Strom.* 5; in Eusebio, *P. E.* I, 8, 5)

Parmenide di Elea, amico di Senofane, fece proprie da un lato le dottrine di quest'ultimo, mentre dall'altro prendeva una posizione diametralmente opposta. Definisce infatti il tutto eterno e immobile secondo la verità delle cose: e in effetti esso è « unico, il solo generato (?)... » (**B 8**, 4) [10]. Il divenire appartiene invece a quelle cose che sembrano essere per una falsa supposizione. Ed esclude dalla verità le sensazioni. Dice che se vi è qualcosa oltre l'essere, questo qualcosa non è certo essere. Ora il non-essere non esiste in assoluto. Di conseguenza dunque sostiene che l'essere è ingenerato. Dice che la terra si è formata per la discesa dell'elemento denso [da Teofrasto, *Phys. Opin.*].

23 Ippolito (*Ref.* I, 11) [da Teofrasto, *Phys. Opin.*]

1. E infatti anche Parmenide afferma che il tutto è uno, eterno, ingenerato e di forma sferica, ma non evita neppur lui l'opinione dei molti poiché dice che il fuoco e la terra sono i principî del tutto — e la terra è la materia, mentre il fuoco è la causa e il principio efficiente. Sostiene che l'universo è soggetto a corruzione, ma non dice in che modo. 2. Affermò anche però che il tutto è eterno, non generato, di forma sferica e tutto uguale, non essendovi il luogo in esso, e immobile e limitato.

24 Aristotele (*Phys.* 191 a 24)

Infatti i primi che fecero della filosofia ricercando la verità e la natura delle cose furono per così dire sviati e spinti su di un'altra strada dall'imperizia: dissero che nessuno degli esseri si genera o si corrompe per il fatto che secondo loro ciò che nasce deve nascere o dall'essere o dal non-essere, ed ambedue i casi sono impossibili. L'essere infatti non può nascere (perché è già), e niente può generarsi dal non-essere perché è necessario un soggetto. E così, aggravando le conseguenze, dissero che non esistono i molti, ma solo l'essere di per sé.

Aristotele (*Metaph.* 984 a 29)

... ma alcuni di quelli che affermano l'unità, vinti per così dire dalla difficoltà di questa ricerca, sostengono che l'uno e la natura nella sua totalità è immobile, non solo riguardo alla generazione e alla corruzione (questa infatti è un'opinione antica ed è comune a tutti i primi filosofi), ma anche rispetto ad ogni altra mutazione, e questa è una loro opinione particolare. Ora tra quelli che affermano che il tutto è uno a nessuno accadde di vedere una causa di tal genere [11], all'infuori forse di Parmenide, ed anche a questi perché pone non solo l'unità, ma nello stesso tempo, in qualche modo, due cause. (986 b 10) Altri trattarono del tutto considerandolo una natura unica, ma non tutti allo

stesso modo, né riguardo alla coerenza logica dei ragionamenti, né riguardo alla conformità con la natura del mondo sensibile. Non è il caso di parlare di loro in questa nostra ricerca sulle cause, perché essi non pensano allo stesso modo di alcuni dei filosofi della natura, ponendo cioè un unico essere, ma facendone derivare le cose come da un sostrato materiale, bensí in una maniera diversa. Quei filosofi della natura infatti aggiungono il movimento e cosí in qualche modo fanno generare la totalità delle cose, mentre questi sostengono che il tutto è immobile. Tuttavia dobbiamo notare qualcosa che interessa la nostra ricerca. Parmenide sembra infatti essere arrivato all'uno secondo la ragione, Melisso secondo la materia; e quindi il primo dice che l'uno è limitato, mentre per l'altro è infinito. Senofane, che prima di loro ha affermato l'unità delle cose (si dice infatti che Parmenide sia stato suo scolaro) non precisò il suo pensiero... Questi dunque, come abbiamo detto, non debbono venir considerati nella presente ricerca, e due di loro, Senofane e Melisso, devono essere tralasciati del tutto poiché sono un po' troppo grossolani. Parmenide invece sembra aver visto piú chiaro. Pensando infatti che il non-essere, che è altro dall'essere, non sia niente, ne deriva di necessità che l'essere è uno e nient'altro... Ma costretto a seguire i fenomeni e pensando che l'uno è secondo la ragione, ma che secondo la sensazione sono i molti, pone poi due cause e due principî, il caldo e il freddo, vale a dire, come dice Parmenide, il fuoco e la terra. Di questi due principî, il caldo lo assegna all'essere, l'altro al non-essere.

ARISTOTELE (*Phys.* 188 a 19)

Tutti pongono i contrari come principî, quelli secondo i quali il tutto è uno e immobile (anche Parmenide infatti assume come principî il caldo e il freddo, e li chiama fuoco e terra) e quelli che sostengono il rarefatto e il denso...

ARISTOTELE (*de gen. et corr.* 318 b 6)

... Parmenide afferma una dualità, sostenendo l'esistenza dell'essere e del non-essere.

ARISTOTELE (*Metaph.* 1010 a 1)

... Indagarono la verità intorno agli esseri, ma supposero che solo le cose sensibili fossero esseri. [Cfr. anche Platone, *Soph.* 243 d-e [12]].

25 ARISTOTELE (*de caelo* 298 b 14)

Alcuni di essi infatti negano assolutamente la generazione e la corruzione: dicono che nessuno degli esseri nasce o si corrompe, ma che è solo una nostra illusione, come affermano Melisso e Parmenide e i loro seguaci, che, anche se dicono bene riguardo alle altre cose, bisogna ritenere non siano nel giusto da un punto di vista fisico. In effetti stabilire che alcuni degli esseri sono ingenerati e assolutamente immobili appartiene ad un'indagine diversa e anteriore a quella fisica. Costoro dunque, supponendo che non vi fosse altra essenza al di fuori di quelle sensibili, per primi pensarono tuttavia che esistessero certe nature siffatte, se vi deve essere una conoscenza e un'intelligenza delle cose, e in tal modo trasferirono in questo campo di indagini argomenti che di là derivavano.

FILOPONO (*ad loc.* 157, 27)

Rimprovera Parmenide e i suoi discepoli perché credevano che non bisognasse assolutamente obbedire all'evidenza delle cose, ma solo alla coerenza dei ragionamenti [13].

26 PLATONE (*Theaet.* 180 d)

Per poco, Teodoro, non ci sfuggiva che altri hanno espresso opinioni assolutamente opposte [a quelli che sostengono il movimento del tutto], quale:

† ... al tutto viene il nome d'immobile... † [14],

e tutto ciò che i Melissi e i Parmenidi, in opposizione a tutti coloro che abbiamo detto, sostengono con accanimento, vale a dire che tutto è uno e che permane in se stesso perché non ha uno spazio nel quale possa muoversi. (181 a) Se ci sembrerà che « quelli che immobilizzano » (stasioti) l'universo siano maggiormente nel vero, ci rifugeremo da loro, lontano da quelli che muovono ciò che è immobile.

Sesto (*adv. math.* X, 46)

Negarono il moto Parmenide, Melisso e i loro seguaci, che Aristotele [in un dialogo, alludendo al passo del *Theaet.* cit.] chiama « stasioti e afisici »: stasioti da stasi, afisici perché la natura (Physis) è il principio del movimento, che essi negarono sostenendo che niente si muove.

27 Aristotele (*Phys.* 207 a 8)

Ciò che non ha piú niente fuori di sé è finito e intero, poiché cosí noi definiamo l'intero: ciò cui non manca niente, come l'uomo o la cassa. E come nelle cose particolari, cosí anche assolutamente l'intero è ciò che non ha niente fuori di sé; ma ciò a cui manca qualcosa, che ne resta al di fuori, non è un tutto, qualsiasi cosa gli manchi. L'intero e il finito sono o della stessa natura o per lo meno di natura molto affine. Ma niente è finito che non abbia un termine: e il termine è il limite. Quindi bisogna pensare che Parmenide era piú nel giusto di Melisso: questi infatti definisce infinito il tutto, mentre per Parmenide il tutto ha un limite « ugualmente distante dal centro » (**B 8**, 44). Poiché non è proprio come congiungere due cose identiche l'avvicinare l'infinito al tutto e all'intero; poiché quando attribuiscono una dignità superiore all'infinito, il comprendere cioè e l'avere in sé tutte le cose, lo fanno per una certa sua somiglianza con l'intero...

27a ARISTOTELE (*Phys.* 184 b 15)

È necessario che ci sia o un solo principio o molti, e, se c'è un unico principio, che sia o immobile, come dicono Parmenide e Melisso, o in moto come dicono i fisici... (b 25) L'indagine intorno al problema se l'essere sia unico e immobile non rientra nell'ambito della fisica; allo stesso modo infatti che il geometra non può obiettar niente a chi toglie ogni valore ai suoi principî — la cosa riguarda un'altra scienza o una scienza comune a tutte — così non resta niente da dire neanche a chi lo fa con i principî primi. Non v'è piú principio, infatti, se esiste solo l'uno e l'uno è posto in questo modo. Giacché il principio è principio di una o piú cose. L'indagare se le cose stanno così intorno all'uno equivale a discutere ogni altra tesi sostenuta per puro amore di discussione, come quella di Eraclito, o come quando si discute se l'essere è un uomo unico, o ancora come quando si cerca di risolvere un ragionamento eristico, ché altro non sono le argomentazioni e di Melisso e di Parmenide. E infatti partono da premesse false e i loro sillogismi son sbagliati. Quello di Melisso poi è particolarmente grossolano. (Cfr. anche 186 a 6) (186 a 22) Anche contro Parmenide si può usare lo stesso metodo di argomentazione, pur essendovi alcuni altri argomenti che si applicano a lui particolarmente; e il suo ragionamento si risolve stabilendo da un lato che le premesse son false e dall'altro che la conclusione non è valida. Le premesse son false in quanto si ammette che l'essere si dica in senso assoluto, mentre ha molteplici accezioni; la conclusione non è valida perché se vi fosse esperienza soltanto delle cose bianche, pur essendo l'essere significato dal bianco, nondimeno le cose bianche sarebbero molte e non una, perché il bianco non sarà uno né per continuità né per definizione. Altra infatti sarà l'essenza del bianco e l'essenza di ciò che accoglie il bianco. Ma non per questo dovremo supporre oltre il bianco qualcosa di sepa-

rato, perché il bianco e ciò che lo accoglie sono diversi solo per l'essenza e non per l'esser due cose separate. (187 a 3) Ed è anche chiaro che non risponde a verità il dire che se il significato dell'essere è unico e non sono possibili insieme due affermazioni contraddittorie il non-essere non esiste assolutamente: niente impedisce infatti che esista non già il non-essere assoluto, ma un non-essere determinato. Ed è assurdo dire che se non c'è niente al di fuori dell'essere in sé, tutto è uno. Che cosa si deve intendere infatti per essere in sé se non l'essere in quanto essere? e se è così niente impedisce che gli esseri siano molti, come abbiamo detto [15].

28 Aristotele (*Metaph.* 1001 a 29)

Ora se c'è un essere in sé e un uno in sé è difficile sostenere che oltre all'essere e all'uno possa esservi ancora qualcosa d'altro, voglio dire che gli esseri possano essere più d'uno. Infatti l'altro dall'essere non è, e quindi ne deriva necessariamente, secondo il ragionamento di Parmenide, che tutti gli esseri sono uno e che quest'uno è l'essere.

Alessandro (*in Metaph.* p. 44, 13) [da Teofrasto]

Questo è il ragionamento di cui si serviva Parmenide: partiva dalla premessa che ciò che è altro dall'essere non è, come ciò che è altro dal bianco non è bianco; ora ciò che non è non è niente. Una volta ammesso questo riteneva che ne derivasse necessariamente che l'essere è uno.

Simplicio (*Phys.* 115, 11)

Il ragionamento di cui si serviva Parmenide, attesta Alessandro, era riferito in questa forma da Teofrasto, nel primo libro della *Storia della fisica* [*Phys. Opin.* fr. 7]: « ciò che è altro dall'essere non è; ciò che non è non è niente; quindi l'essere è uno ». Eudemo invece lo avrebbe riportato così: « ciò che è altro dall'essere non è, ora l'essere si dice univocamente e quindi l'essere è uno ». Ora non

saprei dire se Eudemo si sia espresso proprio così in qualche luogo; ma nella *Fisica* dice di Parmenide queste cose, da cui è forse possibile trarre la suddetta formulazione: « Parmenide non sembra aver dimostrato che l'essere è uno, anche quando si ammetta che l'essere si dica univocamente, eccettuato il caso della predicazione di ciascuna cosa nella categoria della sostanza, come ad esempio il predicato " uomo " per gli uomini. E nella definizione delle cose particolari risulterà che il concetto di essere è unico e lo stesso in tutte le cose, come quello di animale in tutti gli animali. Allo stesso modo che se tutte le cose fossero belle e non fosse dato trovarne una che non sia bella tutto sarebbe certamente bello, ma non per questo il bello sarebbe uno, bensì molti (sarà bello sia un colore, infatti, che un'occupazione o qualsiasi altra cosa), così anche tutte le cose saranno degli esseri, ma non un unico essere né lo stesso. Una cosa sarà pur sempre l'acqua, e un'altra cosa il fuoco. Non deve quindi far meraviglia se Parmenide ha seguito dei ragionamenti cui non doveva prestar fede e se s'è lasciato trarre in inganno da cose che allora non erano state ancora chiarite (nessuno infatti aveva ancora parlato della distinzione " in molteplici accezioni " [τὸ πολλαχῶς], e Platone per il primo ha introdotto la " duplice distinzione " [τὸ δισσόν], e neppure dell' " in sé " e del " per accidente "); e sembra che si sia lasciato ingannare proprio da queste cose. Ora tali distinzioni e la teoria del sillogismo furono indagate e stabilite attraverso le discussioni e le confutazioni dialettiche: infatti avrebbe rifiutato tali conseguenze se non gli fossero sembrate necessarie. Ma gli antichi esponevano le proprie teorie senza dimostrarle logicamente »[16].

PORFIRIO (in Simplicio, *Phys.* 116, 8)

Questo è quanto scrive Porfirio, desumendolo in parte, credo, dal poema di Parmenide e in parte da ciò che dice Aristotele e che direbbe chiunque voglia riportare fedel-

mente l'opinione di Parmenide: « se c'è qualcosa che sia altro dal bianco, esso non è bianco, e se c'è qualcosa altro dal bene, non è il bene, e se c'è qualcosa altro dall'essere, non è l'essere. Ora il non-essere non è niente, di conseguenza solo l'essere è, e quindi l'essere è uno. Infatti se gli esseri sono molti anziché uno, non possono differire tra loro che per l'essere o il non-essere; ma non possono esser diversi né per l'essere (giacché riguardo all'essere sono uguali, e le cose uguali sono per questo fatto stesso senza differenza alcuna, e non-diverse, e ciò che non è diverso è uno), né per il non-essere, poiché ciò che differisce deve prima di tutto essere, e le cose che non sono non differiscono affatto tra loro. Ora se esistendo una molteplicità di cose — dice Porfirio — è impossibile che esse differiscano e che siano diverse l'una dall'altra sia per l'essere che per il non-essere, è evidente che tutto è uno e che l'uno è ingenerato e incorruttibile » [17].

Simplicio (*Phys.* 236, 8)

[Secondo Parmenide e Melisso l'essere è uno perché l'altro da esso non è]. Infatti se gli esseri sono molti è chiaro che debbono essere diversi gli uni dagli altri e le differenze saranno altro dall'essere; ora qualcosa altro dall'essere sarà o essere o non-essere: ma non è possibile né che ciò che è altro dall'essere sia l'essere, né che il non-essere sia.

29 Aezio (I, 24, 1)

Parmenide e Melisso negarono la generazione e la corruzione, perché pensavano che il tutto è immobile.

30 Ammonio (*de interpr.* p. 133, 16 B.)

Prima di tutto infatti, come ci insegnò Timeo e come dice lo stesso Aristotele nella sua opera di teologia e prima di loro Parmenide (non solo il Parmenide di Platone, ma proprio il filosofo nei suoi versi), gli dèi non hanno né passato né futuro, in quanto nessuno dei due è: l'uno non

è piú, l'altro non è ancora, l'uno si è già trasformato, l'altro deve trasformarsi, ed è impossibile accordare cose del genere con ciò che è assolutamente e che non ammette mutazione neppure secondo il pensiero.

31 AEZIO (I, 7, 26)

Secondo Parmenide il dio è immobile, limitato e di forma sferica.

32 AEZIO (I, 25, 3)

Secondo Parmenide e Democrito tutto è determinato dalla necessità; e la necessità è il destino, la giustizia, la provvidenza, e ciò che forma il cosmo. [Teodoreto, VI, 13 aggiunge « demone », cfr. **A** 37].

33 CLEMENTE (*Protr.* 5, 64)

Parmenide l'eleata insegnava che il fuoco e la terra sono dèi.

34 PLUTARCO (*adv. Colot.* 13, p. 1114 d)

Parmenide non nega né la natura degli intelligibili né la natura di ciò che è solo opinabile, ma attribuendo a ciascuna la sfera che le spetta, assegna l'intelligibile alla specie dell'uno e dell'essere, definendolo essere perché eterno e incorruttibile, uno perché identico a se stesso e perché non ammette distinzioni, mentre il sensibile lo pone nella specie dove regnano il disordine e il moto. Di essi è dato vedere il criterio di distinzione: « il cuore che non trema della ben rotonda verità » (**B** 1, 29), che attinge l'intelligibile assolutamente identico, e « le opinioni dei mortali in cui non è vera certezza » (**B** 1, 30), poiché sono in rapporto con cose che ammettono ogni genere di mutazioni e modificazioni e disuguaglianze.

SIMPLICIO (*Phys.* 38, 20)

« Parmenide — dice Alessandro — volendo costruire una fisica secondo l'opinione dei molti e secondo i fenomeni,

non afferma piú che l'essere è uno e ingenerato, ma pone come principi della generazione il fuoco e la terra, dando alla terra la funzione di materia, al fuoco quella di causa efficiente; il fuoco — dice Alessandro — lo chiama luce, la terra tenebra ». Ora se Alessandro quando dice « secondo l'opinione dei molti e secondo i fenomeni » gli dà lo stesso significato di Parmenide quando definisce il sensibile « opinabile », allora è nel giusto; ma se invece pensa che quei ragionamenti siano totalmente falsi e che la luce o il fuoco siano definiti causa efficiente è su una falsa strada [18]. (39, 10) Chiama questo discorso « fondato sull'opinione » e « ingannevole » non perché sia assolutamente falso, ma perché allontanatosi dalla verità intelligibile finisce nella sfera dell'apparenza e dell'opinione, vale a dire nel sensibile. (25, 15) E tra quelli che dicono limitati i principi, alcuni ne ammettono due, come Parmenide, che, nei versi che riguardano l'opinione, pone il fuoco e la terra, o meglio la luce e la tenebra.

35 Aristotele (*de gen. et corr.* 330 b 13)

Ad esempio quelli che pongono due principi come Parmenide, che ammette il fuoco e la terra, ritengono che le sostanze intermedie, come l'aria e l'acqua, siano mescolanze di quelli. (336 a 3) Poiché, come dicono, per natura il caldo separa e il freddo riunisce, e delle altre coppie di opposti uno dei membri ha funzione attiva e l'altro passiva, da questi e per opera di questi affermano che tutte le cose si generano e si corrompono.

Cicerone (*Acad.* II, 37, 118) [da Teofrasto]

Parmenide pone il fuoco perché serva da principio motore, la terra perché venga formata da esso.

36 Aezio (II, 1, 2)

Secondo Parmenide e Melisso... il cosmo è uno. (4, 11) Senofane, Parmenide e Melisso dicevano che il cosmo è ingenerato, eterno e incorruttibile.

37 Aezio (II, 7, 1)

Parmenide dice che vi sono delle corone che si avvolgono tutt'intorno, una sull'altra, delle quali una è formata di sostanza rarefatta, l'altra di sostanza densa; fra mezzo a queste ve ne sono altre miste di luce e di tenebra. E ciò che le avvolge tutte a guisa di un *muro* è solido e al di sotto di esso c'è una corona di fuoco, e così pure è solido ciò che sta più al centro e intorno ad esso c'è di nuovo una corona di fuoco. Delle corone miste quella di mezzo è per tutte < il principio > e < la causa > del movimento e della generazione, e Parmenide la chiama anche demone che governa e tiene le chiavi, Giustizia e Necessità. L'aria è secondo Parmenide una secrezione della terra, esalata in seguito ad una compressione molto forte, mentre il sole e la via lattea sono un'esalazione del fuoco. L'etere si volge tutto intorno nel cerchio estremo; lo spazio sotto di esso è occupato dall'elemento igneo, vale a dire da ciò che abbiamo chiamato cielo, e al di sotto ancora vi è quel che circonda la terra [19].

Cicerone (*De nat. deor.* I, 11, 28)

E invero Parmenide escogita qualcosa di singolare: immagina l'etere simile a una corona (lo chiama στεφάνην) e gli fa abbracciare il cerchio della luce che cinge il cielo, da lui chiamato dio [20]. In esso non è possibile vedere né forma divina né alcuna sensibilità. Immagina poi molte altre stranezze di questo genere, come quando fa risalire alla divinità la Guerra e la Discordia e l'Amore e tutte le altre cose di tal genere, che vengono meno o per malattia o per sonno o per dimenticanza o per vecchiezza. Le stesse cose valgono per gli astri, che non stiamo ora a discutere avendone già trattato in altro luogo.

38 Aezio (II, 11, 4)

Parmenide, Eraclito, Stratone e Zenone affermavano che il cielo è di fuoco. [Cfr. anche II, 11, 1 = Anassimene, A 13].

39 Aezio (II, 13, 8)

Secondo Parmenide e Eraclito gli astri sono ispessimenti di fuoco.

40 Anonym. Byzant. (ed Treu, 52, 19; *Isag. in Arat.*, II, 14 p. 318, 15 M.)

Delle stelle fisse che vengono tratte in giro insieme al tutto alcune sono senza nome e il loro numero non è determinabile per la nostra conoscenza, come dice anche Parmenide il filosofo della natura, le altre che hanno un nome fino alla sesta grandezza sono invece mille secondo Arato.

40a Aezio (II, 15, 4)

Parmenide assegna il primo posto nell'etere a Lucifero, che secondo lui è identico a Vespero; dopo di essa pone il sole e sotto di esso gli astri che stanno nella regione di fuoco che egli chiama *cielo* (**B** 10, 5).

Diogene Laerzio (VIII, 14)

Pitagora fu il primo che affermò che Vespero e Lucifero sono la stessa stella, come dice Parmenide. [Cfr. **A** 1, § 23].

41 Aezio (II, 20, 8)

Parmenide e Metrodoro affermavano che il sole è di fuoco.

42 Aezio (II, 25, 3)

Secondo Parmenide la luna è ignea. (26, 2) Secondo Parmenide la luna è di grandezza uguale al sole ed è illuminata da esso. (28, 5) Talete fu il primo a dire che la luna è illuminata dal sole; così anche Pitagora, Parmenide... [cfr. **B** 21].

43 Aezio (II, 20, 8a)

Parmenide sostiene che il sole e la luna si sono distaccati dalla via lattea, l'uno dalla mescolanza più sottile, vale

a dire dal caldo, l'altra dalla mescolanza piú densa, cioè dal freddo.

43a Aezio (III, 1, 4)

[La via lattea] Parmenide sostiene che il colore latteo è prodotto dalla mescolanza dell'elemento denso e dell'elemento sottile.

44 Diogene Laerzio (VIII, 48)

Ma Pitagora fu anche il primo a chiamare cosmo l'universo e a sostenere che la terra è di forma sferica[21]; secondo Teofrasto [*Phys. Opin.* 17] il primo è stato invece Parmenide, secondo Zenone Esiodo.

Aezio (III, 15, 7)

Parmenide e Democrito ritenevano che la terra rimanga in equilibrio perché è ad ugual distanza da ogni parte, non essendovi alcuna causa per cui debba pendere da un lato piuttosto che da un altro. Per questo essa ha delle scosse, ma non si muove.

Anatolio (p. 30 H.)

Inoltre i Pitagorici dicevano che al centro dei quattro elementi c'è un cubo enadico di fuoco, di cui anche Omero sapeva che era posto nel centro, là dove dice:

tanto al di sotto dell'Ade quanto il cielo
dista dalla terra (Θ 16).

Sembra che in questo i Pitagorici siano stati seguiti da Empedocle, da Parmenide e dai loro seguaci, e press'a poco dalla maggior parte degli antichi saggi: costoro dicevano infatti che la natura monadica è posta al centro a guisa di Estia e che non si sposta a causa dell'equilibrio. [Cfr. *Theol. Arithm.* p. 6 de Falco].

44a Strabone (I, 94)

Posidonio afferma che lo scopritore della divisione in cinque zone è stato Parmenide, che tuttavia raddoppia

all'incirca la larghezza della zona torrida, che viene così a prolungarsi all'esterno oltre i due tropici verso le zone temperate. [Cfr. Achille, *Isag.* 31].

Aezio (III, 11, 4)

Parmenide localizzò per primo i luoghi abitati della terra al di sotto delle due zone temperate.

45 Macrobio (*S. Sc.* I, 14, 20)

Secondo Parmenide l'anima è fatta di terra e di fuoco.

Aezio (IV, 3, 4)

Parmenide e Ippaso sostenevano che l'anima è di natura ignea. (5, 5) Per Parmenide l'egemonico [= la parte direttiva dell'anima] ha la sua sede in tutto il petto. (5, 12) Parmenide, Empedocle e Democrito sostengono che la mente e l'anima sono la stessa cosa e secondo loro non può esservi quindi un animale totalmente privo di ragione.

46 Teofrasto (*de sensu* 1 sgg.)

Le molte e generali opinioni sulla sensazione si possono ridurre a due: gli uni credono avvenga ad opera del simile, gli altri ad opera del contrario. Per Parmenide, Empedocle e Platone la sensazione avviene ad opera del simile, per Anassagora e Eraclito ad opera del contrario... (3) Parmenide nell'insieme non disse niente di preciso, ma stabilì soltanto che essendo due gli elementi fondamentali la conoscenza viene determinata da quello che prevale. Infatti a seconda che prevalga il caldo o il freddo il pensiero sarà diverso, e sarà migliore e più puro se avviene per opera del caldo; ma tuttavia anche in questo caso [22] c'è bisogno di una certa simmetria: « Infatti a seconda, dice, di come... » (B 16). Dice infatti che sensazione e pensiero sono una cosa sola, e quindi anche la memoria e il dimenticare derivano dai due elementi per la loro fusione. Ma non disse se il pensare sia o no possibile nel

caso che i due elementi si equilibrino nella mescolanza, e non defini quest'ultimo stato. Che però secondo Parmenide la sensazione si produca anche col contrario del caldo da solo risulta chiaramente da quei versi in cui dice che il cadavere non percepisce la luce, il calore e la voce per l'assenza del caldo, ma percepisce però il freddo e il silenzio e i contrari di questa classe. Così dunque Parmenide sembra tagliar corto alle difficoltà derivanti dal suo pensiero ricorrendo ad affermazioni categoriche.

46a AEZIO (V, 30, 4)

Secondo Parmenide la vecchiaia deriva dal venir meno del caldo.

46b TERTULLIANO (*de anima* 43, 2)

Secondo Empedocle e Parmenide il sonno... è un raffreddamento.

47 AEZIO (IV, 9, 6)

Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro e Eraclide pensano che le sensazioni particolari sono determinate dalla proporzione dei pori, poiché ogni sensibile particolare è proporzionato ad ogni sensazione [23].

48 AEZIO (?) (IV, 13, 9-10)

Ipparco dice che da ambedue gli occhi si protendono dei raggi che toccando con i loro estremi, quasi fossero mani, i corpi esterni, ne provocano la percezione ottica. Alcuni attribuiscono quest'opinione anche a Pitagora, per il fatto di essere un'indiscussa autorità nel campo delle dottrine scientifiche, e oltre a lui a Parmenide che l'affermerebbe nei suoi versi.

49 FILODEMO (*Rhet. fr. inc.* 3, 7; II, 169 Sudh.)

... neppure secondo Parmenide e Melisso, i quali sostengono che il tutto è uno e che quindi le sensazioni sono fallaci.

Aezio (IV, 9, 1)

Pitagora, Empedocle, Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, Anassagora, Democrito... ritengono fallaci le sensazioni.

50 Aezio (IV, 9, 14)

Parmenide e Empedocle dicono che il desiderio di mangiare è provocato dalla mancanza di cibo.

51 Censorino (4, 7-8)

Empedocle... sostiene una teoria analoga: dapprima le singole membra vennero fuori qua e là dalla terra, la quale ne era per così dire gravida, poi si riunirono e formarono la materia dell'uomo intero, che è mista e di fuoco e di acqua... La stessa opinione si ritrova anche in Parmenide di Velia, il quale, se si prescinde da particolari insignificanti, † non dissente da Empedocle.

52 Aristotele (*de part. anim.* 648 a 25)

Alcuni infatti asseriscono che gli animali acquatici sono più caldi di quelli terrestri perché, dicono, il calore della loro natura deve compensare il freddo dell'ambiente, e gli animali senza sangue sono più caldi di quelli col sangue, e così pure le donne degli uomini; Parmenide e certi altri, ad esempio, dicono che le donne sono più calde degli uomini dato che le mestruazioni sono provocate dal caldo e le hanno le donne con molto sangue; Empedocle invece è di opinione contraria.

53 Aezio (V, 7, 2)

[Secondo Empedocle i maschi nascono a oriente e a mezzogiorno, le femmine a nord]. Parmenide è dell'opinione contraria: nelle parti settentrionali della terra nascono maschi (e infatti partecipano maggiormente dell'elemento denso), nelle parti meridionali femmine a causa dell'ele-

mento sottile. (7, 4) Secondo Anassagora e Parmenide il seme della parte destra scende nella parte destra della matrice, quello di sinistra nella parte sinistra. Se questo rapporto viene invertito nascono delle femmine.

[Cfr. ARISTOTELE, *de gen. anim.* 763 b 30].

CENSORINO (5, 2)

Ma donde venga il seme i filosofi non sanno dire. Parmenide infatti ora crede che venga dalla parte destra, ora dalla sinistra. [Cfr. ALCMEONE, A 13].

54 AEZIO (V, 11, 2)

Parmenide afferma che quando è la parte destra della matrice che secerne il seme, i figli somigliano al padre, quando invece è la parte sinistra somigliano alla madre.

CENSORINO (6, 8)

D'altronde Parmenide è dell'opinione che quando il seme proviene dalla parte destra i figli son simili al padre, quando proviene dalla parte sinistra son simili alla madre. (6, 5) Parmenide afferma che il maschio e la femmina lottano tra di loro e che nel figlio vengon riprodotte le sembianze di quello che vince.

Cfr. LATTANZIO (*de opif.* 12, 12)

Le nature che si distaccano dalla normalità si crede poi che nascano in questo modo: quando si dà il caso che il seme di genere maschile va a finire nella parte sinistra dell'utero, si pensa che nasca un maschio, ma poiché vien concepito nella parte destinata alle femmine, ha in sé qualcosa di femmineo, piú di quanto si addica alla dignità virile, sia che abbia una bellezza fuor del comune, o una bianchezza troppo accentuata, o il corpo troppo leggero o le membra delicate o una statura bassa, o la voce debole o un animo non fermo o addirittura molti di questi caratteri. Allo stesso modo, se il seme di genere femminile scende nella parte destra, nasce una femmina, ma poiché vien

concepita nella parte destinata ai maschi, ha in sé qualcosa di virile, piú di quanto lo comporti la disposizione del sesso, vale a dire o membra forti o un'altezza eccessiva o un colorito scuro o una faccia pelosa o un aspetto non bello o una voce forte o un animo ardimentoso, o molti di questi caratteri nello stesso tempo. [Cfr. B 18].

B

Frammenti

Della natura

1 (1-30) Sesto (VII, 111 sgg.)

Il discepolo di Senofane, Parmenide, svalutò il discorso fondato sull'opinione, vale a dire quello che si basa su premesse deboli, e assunse come criterio quello scientifico, cioè quel discorso che è logicamente infallibile, rifiutando fede anche alle sensazioni. E così all'inizio del suo « Della natura » scrive in questo modo:... [(vv. 1-30; poi di seguito **B 7**, 2-5, **B 8**, 1-2) Parafrasi dei versi citati, *ibid.* 112-14:] *In questi versi Parmenide intende con « le cavalle che lo portano » gli impulsi e gli appetiti irrazionali dell'anima (1); esse percorrono « la molto famosa strada della dea » e cioè la speculazione che segue il ragionamento filosofico, il qual ragionamento, a guisa di una dea che faccia da scorta, guida alla conoscenza di tutte quante le cose (2, 3); le « fanciulle » che lo conducono sono le sensazioni (5), e tra queste accenna all'udito quando dice: « poiché da ambo i lati... cerchi » (7, 8), vale a dire i cerchi delle orecchie per mezzo dei quali esse ricevono 'il suono; chiama gli occhi le « fanciulle Eliadi » (9), che lasciano le « case della Notte » (9), « verso la luce, levatesi » (10), perché non è possibile servirsi degli occhi senza la luce. Esse vanno verso la « Giustizia che molto punisce » e che ha « le chiavi dall'alterno uso » (14), cioè verso il pensiero che possiede una salda conoscenza delle cose. Dopo averlo « accolto » (22) essa gli annunzia che gli insegnerà queste due cose: « e il cuore che non trema della persuasiva verità » (29), che è la base immutabile della scienza,*

e, l'altra, « le opinioni dei mortali... » (30), vale a dire tutto ciò che è posto nell'ambito dell'opinione, che è instabile.

(28-32) Simplicio (*de cael.* 557, 20)

Questi uomini posero una duplice ipostasi, quella dell'essere assoluto e intelligibile e quella di ciò che diviene, del sensibile, che ritennero di non dover chiamare essere assoluto, ma essere apparente. Per questo dicono che la verità vale solo riguardo all'essere e che di ciò che diviene c'è solo opinione. Parmenide infatti dice: « ma devi... » (28-32).

(28-30) Diogene Laerzio (IX, 22) = **A** 1 § 22

(29-30) Proclo (*in Tim.* I, 345, 18 D.)

Il proemio[24]

Le cavalle che mi portano, fin dove vuole il mio cuore,
anche ora mi condussero via, dopo che le dee[25] mi ebbero guidato
sulla via molto famosa, che per ogni città[26] porta l'uomo che possiede il sapere.
Là venni condotto; là mi portarono le molto avvedute cavalle
tirando il carro, e le fanciulle additavano il cammino.
L'asse infuocato nei mozzi mandava un suono stridente
(poiché da ambo i lati era tratto
da due ben curvati cerchi) ogni qual volta le figlie del Sole,
abbandonate le case della Notte, affrettavano il corso a guidarmi
verso la luce, liberando il capo dai veli.
Ivi è la porta che mette ai sentieri della Notte e del Giorno,
e ai due estremi la chiudono l'architrave e la soglia di pietra,

e la riempiono, in alto nell'etere, grandi battenti
di cui la Giustizia che molto punisce tiene le chiavi
dall'alterno uso.
Ad essa allora le fanciulle rivolsero dolci parole
ed abili la convinsero a toglier per loro in un baleno
la sbarra che chiude la porta; e questa si spalancò
aprendo l'immenso vano dei battenti e facendo girare
l'un dopo l'altro nei loro incavi i cardini gravi di
bronzo
fissati con perni e chiodi; e di là prontamente, attra-
verso la porta,
le fanciulle guidarono carro e cavalli lungo la
strada [27].
E benigna la dea m'accolse, e mi prese la destra
e cosí parlò dicendomi queste parole:
« O giovane condotto da guide immortali
che vieni alla nostra casa portato dalle cavalle,
sii il benvenuto! Poiché non fu un avverso destino
a mandarti per questa via (che è invero lontana dal-
l'orma dell'uomo),
ma la legge divina e la giustizia. Ma ora devi impa-
rare ogni cosa
e il cuore che non trema della ben rotonda Verità
e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza.
Ma tuttavia anche questo imparerai, come l'appa-
renza
debba configurarsi perché possa veramente apparir
verosimile, penetrando il tutto
in tutti i sensi » [28].

2 (5) Proclo (*in Parm.* I, p. 708, 16) [dopo B 8, 25]:

Per me è uguale
da qualunque punto cominci: poiché là tornerò di nuovo [29].

3 (2) Proclo (*in Tim.* I, 345, 18 D.) [dopo B 1, 30] *e di nuovo: « Orsú... ad ogni ricerca » e « Perché... esprimerlo ».*

(3-8) Simplicio (*Phys.* 116, 25)

Ma se qualcuno vuol sentire queste proposizioni dalla bocca stessa di Parmenide, quella che dice che ciò che è diverso dall'essere è non-essere e nulla (il che è lo stesso che dire l'essere univocamente) la troverà in questi versi: « l'una che è... esprimerlo ».

Orsú, io dirò — e tu porgi orecchio alle parole che odi —
quali sono le vie di ricerca che sole son da pensare:
l'una che è e che non è possibile che non sia,
e questa è la via della Persuasione (giacché segue la Verità),
l'altra che non è e che è necessario che non sia [30],
e questo, ti dico, è un sentiero inaccessibile ad ogni ricerca.
Perché il non-essere non puoi né conoscerlo
(è infatti impossibile), né esprimerlo.

4 (3) Clemente (*Strom.* VI, 23)

Aristofane ha detto: « il pensare equivale esattamente al fare », e prima di lui Parmenide l'eleata aveva detto: « poiché lo stesso... »

Plotino (*Enn.* V, 1, 8)

Già prima anche Parmenide aveva sostenuto tale opinione, poiché aveva riunito in uno l'essere e l'intelletto e non aveva posto l'essere tra i sensibili, dicendo: « Poiché lo stesso... » [31]; e dice anche che è immobile, sebbene gli tolga ogni movimento corporeo avendovi aggiunto il pensiero, perché permanga nello stato identico, defi-

nendolo simile al volume di una sfera, poiché racchiude tutto in sé e poiché il pensiero non è fuori, ma dentro di lui.

... poiché lo stesso è pensare ed essere [32].

5 (4) CLEMENTE (*Strom.* V, 15) [dopo EMPEDOCLE, B 17, 2]

Ma anche Parmenide nel suo poema, alludendo velatamente alla speranza si esprime così: « Ma guarda... in se stesso », poiché chi spera, come chi crede, vede con la mente le cose intelligibili e le future. Quando infatti diciamo che esiste un giusto, che esiste un bello e diciamo anche che esiste una verità, pure queste cose non le abbiamo mai viste con gli occhi, ma con la mente.

Ma guarda tuttavia come le cose tra loro distanti
sono invece per opera della
mente saldamente unite [33]:
infatti non scinderai l'essere dalla sua connessione
con l'essere,
né disgregandolo completamente in ogni sua parte,
seguendo un certo ordine,
né concentrandolo in se stesso [34].

6 SIMPLICIO (*Phys.* 117, 2) [dopo B 3]

Che due proposizioni contraddittorie non sono entrambe vere lo dice in quei versi in cui riprende coloro che identificano gli opposti; dopo aver detto infatti « solo esso infatti... ti tengo lontano » (1-3) soggiunge: « ma anche... in due sensi » (4-9). (78, 2) *Dopo aver ripreso coloro che nell'intelligibile fondono essere e non-essere dicendo: « per cui... e non è lo stesso » (8-9) e dopo aver mostrato che bisogna allontanarsi da quella strada che ricerca il non-essere: « Ma tu... »* [B 7, 2] *aggiunge: « E rimane... »* [B 8, 1 sgg.]. (86, 25) *Ma che il concetto di tutte le cose è uno e lo stesso, e cioè quello dell'essere, Parmenide lo dice in questi versi: « Per la parola... il nulla non è » (1-2).*

Per la parola e il pensiero bisogna che l'essere sia: solo
esso infatti è possibile che sia [35],

e il nulla non è: su questo ti esorto a riflettere.
Poiché da questa prima [36] via di ricerca ti tengo lontano,
ma anche da quella su cui errano i mortali che niente sanno,
uomini a due teste: poiché è l'incertezza
che dirige nei loro petti l'oscillante mente. Ed essi vengono portati avanti,
muti e ciechi ad un tempo, attoniti, gente indecisa,
per cui l'essere e il non-essere è lo stesso
e non è lo stesso, e per cui di ogni cosa v'è una strada che può esser percorsa in due sensi [37].

7 (vv. 1-2) Platone (*Soph.* 237 a)

Ragazzo, il grande Parmenide, quando noi eravamo molto giovani, questo ci sostenne dal principio alla fine, affermandolo in ogni occasione, sia in prosa [38] che in versi: « Poiché questo mai in nessun modo, — dice — che sia ciò che non è; ma tu distogli... ricerca » [cfr. anche 258 d].

Aristotele (*Metaph.* 1089 a 2)

Infatti parve loro che tutte le cose che sono fossero uno, e cioè l'essere stesso, se non veniva risolto e combattuto l'argomento di Parmenide: « Poiché non potrà... » (1), e che quindi era necessario mostrare che il non-essere è.

8 (B 7, 2-6; 8, 1) Sesto (VII, 111)

[cita questi vv. di seguito ai vv. 1-30 di **B 1**; continuando poi la parafrasi cit. in **B 1** (114):] *E alla fine spiega ancora più chiaramente che non bisogna affidarsi alle sensazioni, ma alla ragione « e fa che... — dice —... ti fu detta » (7, 3-6). Anche lui, come risulta da quanto abbiamo detto, avendo dichiarato che la regola della verità delle cose è il ragionamento scientifico, trascurò totalmente le sensazioni.*

(8, 1-52) SIMPLICIO (*Phys.* 144, 29) [dopo **A 21**]

Così dice, dopo aver negato il non-essere (145): « E rimane... l'ordine ingannevole che nasce dalle mie parole ». (1-14) (ibid. 78, 5) [dopo **B 7**, 2] *Aggiunge « E rimane... moltissimi segni » e ci dà poi i segni distintivi dell'essere assoluto: « Essendo ingenerato... allentando i legami ». Esprimendosi in tal modo sull'essere assoluto, mostra chiaramente che esso è ingenerato. Infatti non può venire dall'essere, perché non può esserci stato un altro essere prima di esso; e neppure dal non-essere, perché il non-essere non è. E perché poi sarebbe dovuto nascere allora e non prima o dopo? Ma non viene neppure da ciò che sotto un certo aspetto è e sotto un altro non è, come è il caso della nascita di ciò che è generato, poiché ciò che sotto un certo aspetto è e sotto un altro non è non esiste anteriormente all'essere assoluto, ma dopo di esso...*

(3-4) CLEMENTE (*Strom.* V, 113)

Parmenide... si esprime intorno al dio press'a poco così: « moltissimi segni... incrollabile e ingenerato ».

(38) PLATONE (*Theaet.* 180 d) = cfr. **A 26**

(39) MELISSO, **B 8**:

Ché se ci fosse la terra e l'acqua... e tutte quelle cose che gli uomini dicono esser vere...

(42) Cfr. SIMPLICIO (*Phys.* 147, 13)

Se « il tutto insieme » (5) è uno, vi sarà anche « un limite estremo ».

(43-45) PLATONE (*Soph.* 244 e)

Se quindi è intero, come dice anche Parmenide « tutto intorno... o più piccolo », l'essere, essendo tale, ha un centro e degli estremi.

EUDEMO (in Simplicio, *Phys.* 143, 4)

Cosicché la sua affermazione non si adatta neppure ad esser riferita al cielo, come, secondo Eudemo, alcuni ritengono si debba fare basandosi sul verso « tutto intorno... sfera ». Il cielo infatti non

è indivisibile e non è neppure simile ad una sfera, ma è la più perfetta delle sfere materiali.

(44) Aristotele (*Phys.* 207 a 15)

È da ritenere che Parmenide abbia espresso opinioni migliori di quelle di Melisso: questi infatti ha definito infinito il tutto, mentre per l'altro il tutto è limitato « che dal centro... »

(50-61) Simplicio (*Phys.* 38, 28)

Finito il discorso intorno all'intelligibile Parmenide aggiunge: « E qui... opinione dei mortali ».

(50-59) Simplicio (*Phys.* 30, 13)

Passando dagli intelligibili ai sensibili, o come lui si esprime, dalla verità all'opinione in quei versi in cui dice: « E qui... dalle mie parole », Parmenide pone anche lui i principi elementari degli esseri generati quanto alla prima antitesi, che chiama luce e tenebra, o fuoco e terra, o denso e sottile, o identico e diverso, continuando, subito dopo i versi succitati: « I mortali... densa e pesante ».

(52) Simplicio (*Phys.* 147, 28)

Chiama « ingannevole » « l'ordine delle parole » che riguardano « le opinioni dei mortali ».

(53-59) Simplicio (*Phys.* 179, 31)

Anche lui nella parte che riguarda l'opinione « pone come principi il caldo e il freddo e li chiama fuoco e terra » [Arist. 188 a 20] *e luce e notte o tenebra. Dice infatti dopo aver parlato della verità* (p. 180): *« I mortali... densa e pesante ».*

7[39] Poiché non potrà mai aver forza di costrizione che
sia ciò che non è;
ma tu allontana invece il pensiero da questa via di
ricerca
e fa che l'abitudine nata dalle molte esperienze degli
uomini non ti costringa
a diriger su questa strada l'occhio che non vede e il
rimbombante udito

e la lingua, ma col solo pensiero esamina e decidi la molto dibattuta questione
che da me ti fu detta. E rimane ormai da parlare solo della via
che dice che è. Su questa vi sono moltissimi segni:
essendo ingenerato è anche imperituro,
poiché è integro nelle sue membra [40] e saldo e senza un termine a cui tenda [41].
E non è mai stato e non sarà mai, perché è ora [42] tutto insieme nella sua compiutezza,
uno, continuo. E infatti quale mai origine vorresti cercare per esso?
Come sarebbe nato, e di dove? [43] Dal non-essere non ti permetto
di dirlo, né di pensarlo. Poiché non v'è possibilità di dire o pensare
che non è. E qual necessità poi dovrebbe averlo spinto
a nascer dopo o prima, se comincia dal nulla?
Così è necessario che sia in assoluto o che non sia affatto.
E neppure dall'essere [44] la forza della convinzione potrà mai ammettere
che nasca qualcosa di diverso da esso. Per questo né il nascere
né il perire gli concesse Dike allentando i legami,
ma lo tiene ben fermo. Intorno a queste cose non v'è altra decisione possibile:
è o non è. E, com'era necessario, il nostro giudizio fu quindi
di abbandonare una delle vie perché impensabile e innominabile

(e infatti non è la strada della verità), e che l'altra è ed è vera [45].

E come potrebbe l'essere esistere in futuro? [46] e come potrebbe esser stato in passato?

Poiché se fu non è, e così non è se dovrà essere in futuro [47].

Così si estingue la nascita e la morte scompare.

E inoltre non è divisibile, perché è tutto uguale:

né c'è in qualche parte un di più d'essere che possa impedirgli la contiguità di sé con se stesso,

né un punto in cui meno prevalga, ma è tutto pieno di essere.

Per questo è tutto continuo: ché l'essere all'essere è accosto.

Ma immobile, costretto nei limiti di vincoli immensi è l'essere senza principio né fine, poiché nascita e morte

furon respinte lontano, e le allontanò la vera convinzione.

Identico nell'identico luogo restando, giace in se stesso

e così vi rimane immobile, ché la forza imbattibile della necessità

lo costrinse nelle catene del limite che intorno lo avvolge,

poiché l'essere non può non esser compiuto;

infatti non manca di niente, perché se fosse di qualcosa manchevole, mancherebbe di tutto.

La stessa cosa è pensare e il pensiero che è [48].

Ché senza l'essere in cui è espresso

non troverai il pensiero: nient'altro infatti è o sarà
al di fuori dell'essere, poiché di fatti la Moira lo vincolò
ad essere un tutto ed immobile; perciò non sono che puri nomi
quelli che i mortali hanno posto, convinti che fossero veri:
divenire e perire, essere e non-essere,
e cambiar di luogo e mutare lo splendente colore.
Ma essendovi un limite estremo, esso è compiuto
tutto intorno, simile alla massa di una rotonda sfera,
che dal centro preme in ogni parte con ugual forza [49]:
giacché
è necessario che non sia in questo o quel punto di un poco piú grande o piú piccolo.
E infatti non c'è un non-essere che gli vieti di giungere
a ciò che è a lui uguale, né un essere che dell'essere
sia qui in misura maggiore là minore, poiché è tutto quanto inviolabile [50].
E infatti da ogni parte identico a se stesso [51], urta in ugual maniera nei suoi confini.
E qui termino il discorso della certezza e il pensiero
intorno alla verità; e da questo momento apprendi le opinioni dei mortali,
ascoltando l'ordine ingannevole che nasce dalle mie parole.
I mortali infatti nelle loro dottrine hanno dato nome a due forme
delle quali neppur una si deve nominare [53] — e in questo è il loro errore —

e opponendole ne distinsero la figura, e vi apposero segni
assolutamente diversi l'uno dall'altro [53]: qui la fiamma del fuoco etereo,
dolce, e lieve al piú alto grado, e dappertutto uguale a se stesso,
ma non uguale all'altro; ed anche quello per sé,
come suo contrario: la notte senza luce, massa densa e pesante.
Questa disposizione [54] del mondo, puramente apparente, ti espongo in ogni particolare,
cosí che non potrà mai vincerti qualsiasi opinione dei mortali.

Scolio a 60-63: Simplicio (*Phys.* 31, 3)

E tra le poesie si riporta anche un piccolo discorso in prosa, attribuito allo stesso Parmenide, che dice: « per questo l'elemento sottile è anche il caldo e la luce e la morbidezza e la leggerezza, mentre a causa della sua densità il freddo è chiamato anche tenebra, durezza e pesantezza » [55].

9 Simplicio (*Phys.* 180, 8) [dopo **B** 8, 61]

E dopo poco dice di nuovo: « Ma poiché... delle due ». E se « niente partecipa di nessuna delle due », dice chiaramente che ambedue sono principi e che sono opposti.

Ma poiché ogni cosa ha avuto nome luce e notte,
e tali nomi, secondo le forze che esprimono, furono apposti a questo e a quello,
tutto è pieno ad un tempo di luce e d'invisibile notte
ambedue in pari misura, poiché niente partecipa di nessuna delle due [56].

10 CLEMENTE (*Strom.* V, 138)

Arrivato dunque alla vera conoscenza [di Cristo], ascolti chi vuole Parmenide l'eleata, il quale promette: « Conoscerai... degli astri ».

Cfr. PLUTARCO (*adv. Col.* 1114 b)

Il quale Parmenide dette anche una disposizione del mondo e mescolando gli elementi, e cioè la luce e la tenebra, da questi e attraverso questi deriva tutti i fenomeni. Disse molte cose infatti della terra, del cielo, del sole e della luna, e narrò la nascita dell'uomo. E non passò sotto silenzio nessuna cosa importante, essendo un antico, dei primi che si occuparono di scienza della natura, ed avendo scritto un'opera propria e non una polemica contro uno scritto altrui.

Conoscerai la natura dell'etere e nell'etere tutte
le costellazioni e della pura e chiara lampada del sole
l'opera di distruzione, e donde nacquero,
saprai della vagante luna dal rotondo occhio l'azione
e la natura, e il cielo conoscerai, che tutto cinge,
donde nacque e come la Necessità guidandolo lo
costrinse
a tenere i confini degli astri.

11 SIMPLICIO (*de cael.* 559, 20)

Riguardo alle cose sensibili, Parmenide dice di cominciare a narrare

come la terra e il sole e la luna,
e l'etere che tutto cinge e la celeste galassia,
e l'olimpo estremo [57], e la calda forza degli astri
ebbero impulso
a nascere.

E descrive la nascita delle cose che si generano e si corrompono, fino alle membra degli animali [58].

12 (1-3) Simplicio (*Phys.* 39, 12) [dopo **B** 8, 65]

E poco dopo, avendo parlato dei due elementi primordiali, aggiunge la causa efficiente dicendo: « *ché le più strette... tutto guida* ». (2-6) (31, 10) *Parmenide espose chiaramente la causa efficiente non solo dei corpi soggetti alla nascita, ma anche di quegli esseri incorporei che la provocano, dicendo:* « *e le seguenti... con la femmina* ». (4) (34, 14) *Ed egli pone come unica causa efficiente, comune a tutte le cose* « *la dea che sta in mezzo al tutto* » *e che è causa di ogni generazione.* [Cfr. **A** 37].

Ché le piú strette furon riempite di fuoco non mescolato
e le seguenti di notte, ma vi si mischia una parte di fiamma.
E in mezzo a queste è la dea che tutto guida:
ella infatti dappertutto presiede al doloroso parto e all'amplesso
spingendo la femmina ad unirsi col maschio
e il maschio con la femmina [59].

13 Platone (*Symp.* 178 b)

Secondo Parmenide la nascita « *primo fra tutti...* »

Aristotele (*Metaph.* 984 b 23)

Qualcuno potrebbe pensare che Esiodo abbia ricercato per primo questa causa e con lui chiunque abbia posto come principio tra gli esseri l'amore o il desiderio, come per esempio Parmenide. Questi infatti, ricostruendo nel suo pensiero la genesi del tutto, « *primo fra tutti, disse, ...* »

Plutarco (*Amat.* 13, 756 f)

Perciò Parmenide dice che Eros è la più antica delle opere d'Afrodite, scrivendo nella sua cosmogonia: « *primo fra tutti...* »

Simplicio (*Phys.* 39, 18) [dopo **B** 12, 3]

Con queste parole dice che la dea è causa anche degli dèi: « *primo*

fra tutti... » *ecc., e che talvolta invia le anime dal visibile all'invisibile e talvolta al contrario* [60].

Primo fra tutti gli dèi essa ideò Eros...

14 PLUTARCO (*adv. Col.* 15, 1116 a)

Infatti neppure colui che nega che il ferro incandescente sia fuoco o che la luna sia un sole, ma che dice come Parmenide che essa è « *un lume...* », *nega l'utilità del ferro o la natura della luna.*

15 PLUTARCO (*de fac. lun.* 16, 6, 929 a)

Di tanti astri che sono in cielo essa soltanto si muove in cerchio bisognosa della luce altrui, secondo Parmenide, « *sempre guardando...* ».

Un lume che splende la notte di luce non sua e vaga 14
intorno alla terra
sempre guardando verso i raggi del sole. 15

15a SCHOL. BASILII (25, ed. Pasquali, Gött. Nachr. 1910, 201, 2)

Parmenide dice nei suoi versi che:

la terra ha le sue radici nell'acqua.

16 ARISTOTELE (*Metaph.* 1009 b 21).
TEOFRASTO (*de sensu* 3 = A 46)

Infatti a seconda di come in ognuno è avvenuta la
fusione delle molto erranti
membra
così la mente accompagna l'uomo. Poiché lo stesso
è ciò che pensa — l'intima struttura delle membra —
negli uomini,

in tutti e in ognuno. Ché il pensiero è ciò che prevale [61].

17 Galeno (*in Epid.* VI, 48; XVII A 1002 K.)

Tra gli antichi anche altri hanno affermato che il maschio nasce quando vien fecondata la parte destra dell'utero. Parmenide infatti disse così:

a destra i maschi, a sinistra le femmine...

18 Celio Aureliano (*Morb. chron.* IV, 9, p. 116, Sichard; Bas. 1529)

Nei suoi libri sulla natura Parmenide dice che talvolta, per il modo in cui avviene la concezione, nascono degli uomini molli e poco virili. Dato che il suo è un epigramma, anch'io lo tradurrò dal greco in versi. Ho fatto dei versi latini simili all'originale quanto più mi è stato possibile, per non mescolare la struttura delle due lingue. « ... » Egli sostiene infatti che il seme, oltre ad aver materia, ha anche delle virtù [62], che se si mischiano in modo da formarne una sola di uno stesso corpo generano una volontà che si adatta perfettamente al sesso; se invece mischiatosi il seme corporeo tali virtù rimangono separate, ne consegue ai figli il desiderio dell'una e dell'altra forma di amore.

Quando l'uomo e la donna mischiano insieme i semi
di Venere,
la forza che si forma nelle vene da sangue diverso
plasma, se ben si equilibra nella fusione, corpi ben
costruiti.
Ché se mischiatosi il seme le forze fanno contrasto
e non arrivano a fondersi in una nel corpo mescolato,
crudelmente
tormenteranno il sesso del nato col duplice seme.

19 SIMPLICIO (*de cael.* 558, 8)

Dopo aver parlato dell'ordinamento delle cose sensibili aggiunge:

E così nacquero queste cose secondo apparenza e così ora sono
e d'ora in poi cresceranno e avranno una fine:
ad esse gli uomini apposero un nome, che di ciascuna fosse il segno distintivo[63].

12

ZENONE (29)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 Diogene Laerzio (IX, 25 sgg.)

25. Zenone di Elea: Apollodoro nella *Cronaca* dice che era figlio per natura di Teleutagora, per adozione di Parmenide (di Parmenide figlio di Pireto). Di lui e di Melisso Timone dice:

> La gran possanza invincibile di Zenone dalla duplice lingua [1],
> che tutto critica, e Melisso
> a molte vane apparenze superiore, a poche inferiore...

Zenone fu discepolo di Parmenide e ne fu anche l'amante. Era un uomo vigoroso, come dice nel suo *Parmenide* Platone, il quale nel *Sofista* lo chiama anche il Palamede eleatico [2]. Aristotele dice che Zenone è stato l'inventore della dialettica, come Empedocle della retorica. 26. Si distinse eccezionalmente per le sue qualità di filosofo e di politico, come stanno a dimostrarlo libri di lui, pieni di intelligenza. Nel tentativo di rovesciare il tiranno Nearco (o secondo alcuni Diomedonte) venne arrestato, narra Eraclide nell'*Epitome* di Satiro: e allora interrogato sui suoi complici e sulle armi che aveva portato a Lipari denunciò

tutti gli amici del tiranno, perché rimanesse solo. Poi disse che gli doveva parlare di qualcuno all'orecchio, e afferratogli un orecchio tra i denti non lo lasciò andare finché non venne trafitto, subendo la stessa sorte di Aristogitone il tirannicida. 27. Demetrio dice invece negli *Omonimi* che gli staccò il naso con un morso. Antistene narra a sua volta nelle *Successioni* che dopo aver denunciato tutti gli amici del tiranno, questi gli chiese se c'era ancora qualcun altro; Zenone rispose: « Tu, che sei il flagello della città! », e rivolto ai presenti: « Mi meraviglio della vostra viltà, se sopportate la tirannide per paura di ciò che sto subendo ». E infine mozzatasi la lingua coi denti la sputò in faccia al tiranno. Il suo gesto fu di incitamento ai concittadini, che subito lapidarono il tiranno. Questo è press'a poco quello che i più dicono di lui. Ermippo afferma invece che fu gettato in un mortaio e pestato. [28. Segue un epigramma di Diogene].

Zenone era uomo dotato di grandi virtú e soprattutto gran dispregiatore dei potenti, come Eraclito. Preferí infatti la sua patria, chiamata prima Vele, poi Elea, colonia dei Focesi — una città non illustre, e capace solo di produrre uomini di valore — alla iattanza degli Ateniesi, e non volle affatto trasferirsi presso di loro, ma rimase a vivere nella sua città [3]. 29. Fu Zenone a trovare per primo l'argomento di Achille; Favorino cita invece Parmenide e molti altri.

Ecco le sue dottrine: vi è una pluralità di mondi, il vuoto non esiste, la natura di tutte le cose si è generata dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido, che si trasformano gli uni negli altri; l'uomo è nato dalla terra e l'anima è una mescolanza dei suddetti elementi, senza prevalenza di nessuno di essi [4]. Si narra che una volta si fosse adirato perché qualcuno lo aveva offeso e che avesse detto a chi glielo rimproverava: « Se devo far finta di niente quando mi insultano, dovrò farlo anche quando mi lodano ».

Nella parte dedicata a Zenone di Citio abbiamo detto che

vi sono stati otto uomini di questo nome. Il nostro fiorí intorno alla 79ª olimpiade [464/60] [5].

2 Suda

Zenone figlio di Teleutagora, filosofo eleata, dei tempi di Pitagora e di Democrito; visse infatti intorno alla 78ª ol. [468/64] (79ª ?) [6], e fu discepolo di Senofane e di Parmenide. Scrisse: *Disputazioni, Esegesi d'Empedocle, Contro i filosofi, Sulla natura* [7] [da Esichio].

Si dice che sia stato l'inventore della dialettica, come Empedocle della retorica. Nel tentativo di rovesciare Nearco (o Diomedonte, secondo alcuni), tiranno di Elea, fu arrestato. Interrogato da questi, si morse la lingua e se la mozzò, e la sputò in faccia al tiranno; e venne gettato in un mortaio e pestato [da Diogene].

3 Eusebio (*Chron.*)

[All'ol. 81,1] [456/54]: fiorirono Zenone e Eraclito l'oscuro.

Vita Ptolem., Neapol. (Rohde, *Kl. Schr.*, I, 123⁴)

Enopide di Chio venne in fama alla fine della guerra del Peloponneso, al tempo in cui vissero anche Gorgia il retore, Zenone di Elea e — dicono alcuni — Erodoto, lo storico di Alicarnasso. [Cfr. Parmenide, A 11].

4 Platone (*Alcib.* I, 119 a)

Ma degli altri Ateniesi o degli stranieri dimmi uno schiavo o un uomo libero che abbia avuto modo di diventar piú sapiente frequentando Pericle, cosí come io posso farti i nomi di Pitodoro, figlio di Isoloco, e di Callia, figlio di Calliade, che pagarono ambedue a Zenone cento mine, e per averlo frequentato arrivarono ad esser sapienti e considerati.

Scolio (*ad loc.*)

Zenone di Elea, discepolo di Parmenide, filosofo della natura e vero uomo politico; per questo viene paragonato

a Pericle, che è appunto noto come uomo politico. Lo udí parlare Pitodoro, che viene ricordato nel *Parmenide* come colui che riportò ad Antifonte quel colloquio; da questi lo apprese Cefalo di Clazomene che a sua volta lo insegnò ad altri.

PLUTARCO (*Pericl.* 4, 5)

Pericle ebbe per maestro anche Zenone di Elea, il quale come Parmenide si occupava della natura, ma esercitando una certa abilità confutatrice, che per mezzo di antilogie riduceva l'avversario in difficoltà.

5 ARISTOTELE (*Rhet.* 1372 b 3)

... e quelli per cui, al contrario, l'ingiustizia si trasforma in qualche modo in lode, come se per esempio a qualcuno capita di vendicare il padre o la madre, qual è il caso di Zenone [8].

6 DIODORO (X, 18, 2)

Poiché la sua patria era ridotta in dura servitú dal tiranno Nearco, ordí una congiura contro di lui. Essendo stato scoperto ed interrogandolo Nearco sui suoi complici mentre subiva i tormenti della tortura, gli rispose: « Oh, se potessi comandare al mio corpo cosí come son padrone della mia lingua! » Il tiranno gli fece infliggere allora tormenti ancora maggiori e Zenone per un po' di tempo resistette; poi volle tentare di liberarsi della tortura e di vendicarsi nello stesso tempo del tiranno architettando questo piano. Quando la corda della macchina di tortura fu arrivata al punto della maggior tensione, fingendo di esalare l'ultimo respiro per la sofferenza, gridò: « Basta! dirò tutta la verità ». E come allentarono la tensione della corda, chiese che il tiranno gli si avvicinasse per ascoltare le sue parole da solo, poiché molte di quelle cose che gli avrebbe detto era meglio che restassero segrete. Il tiranno gli si avvicinò pieno di gioia ed accostò l'orecchio alla bocca di Zenone,

che lo addentò e vi conficcò i denti. I servi accorsero subito e inflissero ogni supplizio al torturato per fargli aprire la bocca, ma quegli la serrava ancora di piú. E infine non potendo vincere la forza d'animo di quell'uomo lo trafissero nel fianco perché disserrasse i denti. E con questo strattagemma si liberò dei tormenti ed ebbe dal tiranno la prevista punizione.

7 Plutarco (*adv. Colot.* 32, 1126 d)

Zenone, il discepolo di Parmenide, avendo tentato di rovesciare il tiranno Dimilo ed essendo fallito nel suo tentativo, mise alla prova del fuoco, come oro puro e provato, la dottrina di Parmenide e dimostrò coi fatti che il grande uomo teme solo ciò che è vergognoso, e che il dolore fa paura ai bambini e alle donne e a quegli uomini che hanno un'anima da donna: mozzatasi infatti la lingua coi denti la sputò contro il tiranno. [Cfr. *de Stoic. rep.*, 37, 1051 c; *de garr.* 8, 505 d].

8 Clemente (*Strom.* IV, 57)

Non solo i Beoti (?), i Macedoni e i Laconi dimostrarono fermezza sotto la tortura, come dice Eratostene nei libri del *Su ciò che è bene e ciò che è male*, ma anche Zenone di Elea non cedette ai tormenti e non confessò dei segreti che volevano costringerlo a rivelare; egli alla fine, mozzatasi la lingua, la sputò contro il tiranno, che alcuni chiamano Nearco, altri Dimilo.

[Cfr. Valerio Massimo, III, ext. 2 « Falaride »; 3 « Nearco »; Nemesio, c. 30 « Dionisio »: cfr. **A** 19; **A** 1, **A** 2 « Diomedonte »].

9 Filostrato (*V. Apoll. Tyan.* VII, 2)

Zenone di Elea (che sembra esser stato l'iniziatore della dialettica) avendo cercato di rovesciare la tirannide di Nearco di Misia [9] fu preso e, messo alla tortura, non volle

rivelare i nomi dei suoi complici nella congiura, ma denunciò come persone infide quelli che erano fedeli al tiranno, i quali furono messi a morte come se le accuse fossero vere, e Zenone rese la libertà ai Misi ingannando su se stessa la tirannide.

10 DIOGENE LAERZIO (VIII, 57; cfr. A 1, 25)

Aristotele nel *Sofista* afferma che Empedocle è stato l'iniziatore della retorica, Zenone della dialettica.

SESTO EMPIRICO (*adv. math.* VII, 6)

Non sembrerebbe che Parmenide fosse del tutto ignaro dell'arte dialettica, se Aristotele pensa che il suo discepolo Zenone ne sia stato l'iniziatore.

b *L'opera.*

11 PLATONE (*Parm.* 127 a - 128 e)

Pitodoro, ci disse Antifonte, raccontava che una volta Zenone e Parmenide erano venuti alle grandi Panatenee. Parmenide era già molto vecchio, tutto bianco, bello e venerando all'aspetto: doveva avere circa sessantacinque anni. Zenone era allora vicino ai quaranta, grande nella persona e piuttosto bello; si diceva anzi che fosse stato l'amante di Parmenide [10]. Si erano fermati — disse — da Pitodoro, al Ceramico, fuori delle mura: là era arrivato anche Socrate e con lui molti altri desiderosi di ascoltare la lettura del libro di Zenone, che era stato portato ad Atene allora per la prima volta dai due filosofi; in quel tempo Socrate era molto giovane. Zenone lesse loro il suo libro, mentre Parmenide era fuori. Non restava molto a terminare la lettura del libro quando Pitodoro, così diceva, ritornò insieme a Parmenide; e c'era con loro anche Aristotele, che fu poi uno dei Trenta. Poterono ascoltare ben poco della lettura, ma Pitodoro l'aveva sentita da Zenone

anche prima. Finito che ebbe di ascoltare, Socrate chiese che gli venisse riletta la prima ipotesi del primo argomento, e una volta la lettura terminata disse: « Vuoi forse dire, o Zenone, che se l'essere è molteplice, i molti a cui si riduce l'essere debbono esser simili e dissimili allo stesso tempo [B 1] e che questo è impossibile, dato che i dissimili non possono essere simili e i simili dissimili? Non vuoi dir questo? » « Sì — rispose Zenone — proprio questo ». « Essendo dunque impossibile che i dissimili siano simili e i simili dissimili, è anche impossibile che i molti esistano, perché se esistessero soggiacerebbero a condizioni impossibili. I tuoi argomenti quindi non mirano ad altro che a sostenere decisamente contro ciò che dice l'opinione comune, che i molti non esistono; e di questo pensi sia una prova ognuno dei tuoi argomenti, stimando di aver offerto tante prove dell'inesistenza dei molti, quanti sono gli argomenti che hai scritto. Volevi dir questo o non ho capito bene? » « No, no — disse Zenone — hai capito benissimo tutta l'intenzione del libro ». « O Parmenide, — aveva detto Socrate — vedo che Zenone, qui, vuol essere unito a te non solo in amicizia, ma anche nell'opera. In un certo modo ha scritto le stesse cose che hai scritto tu, ma con alcuni cambiamenti cerca di indurci a pensare di aver detto un'altra cosa. Tu nel tuo poema dici che il tutto è uno e ne porti a sostegno molte e belle prove; Zenone a sua volta afferma che i molti non esistono e ne offre anche lui tutta una serie di prove di gran peso. Perciò quando Parmenide sostiene l'esistenza dell'uno, e Zenone a sua volta l'inesistenza dei molti, parlando tutti e due in modo da sembrare di non avere affatto detto la stessa cosa e dicendo in realtà press'a poco lo stesso, mi sembra che i vostri discorsi passino alto sopra le teste di noialtri ». Zenone rispose: « Va bene, Socrate, ma tu non hai capito interamente la vera intenzione del mio libro. Eppure vai incalzando e inseguendo i discorsi come fanno le cagne laconie. E in primo luogo ti è sfuggito che il libro

non ha affatto tante pretese da essere scritto con l'intenzione che tu dici, nascondendola però agli uomini in modo da sembrar di conseguire un gran risultato. Con quel che hai detto non tocchi niente di essenziale: in verità questo mio libro vuol essere in certo modo una difesa della dottrina di Parmenide contro quelli [11] che cercano di metterla in ridicolo sostenendo che la tesi dell'esistenza dell'uno va incontro a molte conseguenze ridicole e contraddittorie. Vuole confutare perciò questo mio libro quelli che asseriscono l'esistenza dei molti e render loro la pariglia e anche di piú, cercando di mostrare che la loro ipotesi dell'esistenza dei molti va incontro a conseguenze ancor piú ridicole di quella dell'uno se si vuole andare in fondo nella ricerca. Per questo amore della lotta lo scrissi da giovane e una volta scritto qualcuno me lo rubò, cosicché non fui costretto a decidere se dovevo o no diffonderlo in pubblico. Questo è stato il tuo errore, Socrate, di credere che fosse stato scritto non per la mania combattiva di un giovane, ma per l'ambizione di un uomo maturo. Per il resto, come ti ho detto, non ne avevi reso male il carattere »[12].

12 (13) PLATONE (*Phaedr.* 261 d)

E non sappiamo che il Palamede eleatico parlava con un'arte tale da far apparire le stesse cose agli ascoltatori simili e nello stesso tempo dissimili, una e molte, immobili e in moto?

ISOCRATE (*Hel.* 3)

... Zenone che cerca di provare che le stesse cose sono insieme possibili e impossibili.

12a (23) SIMPLICIO (*Phys.* 134, 2; ad Arist., *Phys.* 187 a 1 = **A 21**)

Aristotele dice che alcuni hanno fatto delle concessioni ad ambedue gli argomenti, a quello di Parmenide che abbiamo citato piú sopra [cfr. **A 21**] e a quello di Zenone,

il quale voleva difendere il ragionamento di Parmenide contro coloro che cercavano di metterlo in ridicolo dicendo che la tesi « l'uno è » comporta molte conseguenze ridicole e in contraddizione con se stessa; Zenone dimostrò che la loro ipotesi — i molti sono — va incontro a conseguenze ancora piú ridicole di quella dell'essere uno, appena sottoposta ad un'analisi sufficiente.

Ps. Plutarco (*Strom.* 5)

[Dopo aver esposto la dottrina parmenidea dell'essere uno] Zenone di Elea non ebbe una propria dottrina, ma sollevò ulteriori aporie intorno a queste tesi.

[Cfr. Aezio, IV, 9, 1 = Parm., **A 49**].

13 (14) Aristotele (*Soph. el.* 10, 170 b 19)

Se, nel caso che la parola abbia vari significati, tutti e due — chi interroga e l'interrogato — pensano che ne abbia uno solo (come per esempio, benché l'essere o l'uno significhino molte cose, tanto l'interrogato che chi interroga, e cioè Zenone [13], portano avanti l'argomentazione pensando che significhi una cosa sola e la conclusione del ragionamento è che tutto è uno), l'argomentazione è allora condotta secondo il senso della parola o secondo quello datole dall'interrogato.

Diogene (III, 48)

Dicono che Zenone eleata sia stato il primo a scrivere dei dialoghi; ma Aristotele nel primo libro *Dei poeti* afferma invece che è stato Alessameno di Stira o di Teo [14]. [Cfr. **A 10** e Ateneo, V, 505 b].

14 (15) Proclo (*in Parm.* 694, 23; ad Plat., *Parm.* 127 d)

Delle molte argomentazioni di Zenone — che sono precisamente quaranta — Socrate ne prende in esame una, la prima [15], e la controbatte...: se gli esseri sono molti, lo stesso essere è simile e dissimile, ma essendo impossibile

che lo stesso essere sia simile e dissimile nello stesso tempo, gli esseri non possono essere molti.

ELIA (*in Categ.* 109, 6 Busse)

... Zenone di Citio, non quello di Elea o parmenideo, dalla duplice lingua, di cui fu detto... [seguono i primi due versi cit. in A 1]. Fu detto « dalla duplice lingua » non perché fosse un dialettico, come quello di Citio, o perché confutasse e dimostrasse vera la stessa cosa, ma perché era un dialettico nella vita, dato che diceva una cosa pensandone invece un'altra. Avendogli infatti chiesto il tiranno, una volta, chi fossero quelli che piú cospiravano contro la sua tirannide, indicò la sua guardia del corpo: questi gli credette e li fece uccidere e fu perduto. Zenone pensò infatti che fosse bene mentire per rovinare il tiranno. Una volta espresse la sua adesione al proprio maestro Parmenide (che sosteneva che l'essere è unico dal punto di vista del concetto e molteplice dal punto di vista dell'evidenza immediata) con quaranta argomenti che difendevano la tesi dell'unità dell'essere, ritenendo bene venire in aiuto del proprio maestro. Un'altra volta difese la tesi del maestro, secondo la quale l'essere è immobile, dimostrando la sua verità con cinque [16] argomenti in favore dell'immobilità dell'essere. Antistene il cinico non potendo controbattere questi argomenti, levatosi in piedi cominciò a camminare, pensando che la dimostrazione attraverso l'evidenza [17] fosse piú forte di qualunque replica in base ai ragionamenti.

c *I detti.*

15 (16) EUDEMO (*Phys.* fr. 7; in Simpl. *Phys.* 97, 12)

Si dice che Zenone affermasse che se qualcuno gli avesse spiegato che cos'era l'uno, avrebbe potuto parlare della molteplicità.

16 (17) PLUTARCO (*Pericl.* 5, 3)

Zenone esortò coloro che chiamavano ambizione di gloria e superbia la gravità di Pericle a coltivare anch'essi una tale ambizione, perché già la stessa finzione di cose belle provoca senza che ci se ne accorga un certo slancio e una certa abitudine.

17 (18) FILONE (*quod omn. prob. lib.* 14; II, 460 M.)

Dopo tali dichiarazioni e sentenze è giusto citare anche il detto di Zenone che « è più facile mandare a fondo un otre pieno d'aria che costringere contro la sua volontà una persona virtuosa a compiere un'azione sconveniente »[18].

18 (19) TERTULLIANO (*Apologet.* 50)

Zenone eleata, interrogato da Dioniso su quale fosse il vantaggio della filosofia rispose: « il disprezzo della morte »; e sottoposto ai tormenti della tortura dal tiranno, impassibile, confermò fino alla morte la sua sentenza.

19 (20) STOBEO (*Flor.* III, t. 7, 37 H.)

Zenone eleata, sottoposto ai tormenti della tortura dal tiranno perché rivelasse il nome dei suoi complici, disse: « Se ve ne fossero, credi che saresti ancora tiranno? »

d *Gli argomenti di Zenone contro la molteplicità*[19].

Aporia del simile-dissimile.

20 PLATONE, *Parm.* 127 d-e = A 11 e B 1

Aporie del divisibile-indivisibile, uno-molti, grandezza-non-grandezza, grande all'infinito-piccolo all'infinito [?][20].

21 SIMPLICIO (*Phys.* 139, 19)

E Temistio dice che l'argomento di Zenone vuol dimostrare che l'essere è uno, per il fatto che è continuo e

indivisibile. « Se potesse esser diviso — dice — non sarebbe uno in senso stretto per l'infinita divisione dei corpi ».

Cfr. TEMISTIO, f. 12, 1.

SIMPLICIO (*Phys.* 97, 12)

Si dice che Zenone affermasse che se qualcuno gli avesse spiegato che cos'era l'uno, avrebbe potuto parlare della molteplicità [21]. Sembra che in questo caso la difficoltà consista nel fatto che ogni cosa sensibile è detta molteplice a causa dei predicati e della divisione, mentre Zenone suppone che il punto non è [22]: infatti ciò che aggiunto non aumenta e che sottratto non diminuisce pensava che non avesse esistenza. [A 21 D.] (99, 7) Il presente argomento di Zenone sembra esser diverso da quello riportato nel libro che Platone ricorda nel suo *Parmenide*. Là venendo in aiuto alla tesi di Parmenide che l'uno è, partendo dall'opposto di quella, dimostra che i molti non sono; qui, come dice Eudemo, nega anche l'uno (dice infatti che il punto è l'uno) e ammette invece l'esistenza della pluralità. Alessandro pensa tuttavia che anche qui Eudemo citi Zenone come negatore della molteplicità. « Come Eudemo attesta — egli dice — Zenone, il discepolo di Parmenide, cerca di dimostrare che non è possibile che esista la molteplicità, per il fatto che negli esseri non v'è l'uno, mentre la molteplicità è una pluralità di unità ». Ora risulta chiaramente dalle parole di Eudemo che egli non cita Zenone come negatore del molteplice e io penso che un argomento quale lo riferisce Alessandro non si trovi neppure nello scritto di Zenone [A 21 D.]

ARISTOTELE (*Metaph.* 1001 b 7)

Inoltre, se l'uno in sé è indivisibile, secondo il principio di Zenone, non sarebbe niente. Infatti ciò che né se è aggiunto né se è sottratto rende maggiore o minore nega che abbia esistenza, poiché è chiaro che per lui ciò che esiste ha grandezza. Ora se ha grandezza è corporeo: ciò che è corporeo infatti esiste in ogni dimensione. Le altre

cose invece se aggiunte in un modo rendono maggiore, se aggiunte in un altro no: come il piano e la linea; il punto e l'unità, invece, in nessun modo.

Cfr. Alessandro, *Metaph.* 227, 31 *ad loc.* [A 21 D.]

Aristotele (*Phys.* 187 a)

Alcuni hanno concesso qualcosa ad ambedue gli argomenti: a quello secondo il quale tutte le cose son uno (se l'essere ha un solo significato) concessero l'esistenza del non-essere; a quello della dicotomia [23] concessero l'ammissione di grandezze indivisibili [24].

Simplicio (*Phys.* 138, 3: commento al passo prec.)

Alessandro dice che il secondo argomento, quello della dicotomia, è di Zenone, che sostiene che se l'essere ha grandezza ed è divisibile è molteplice e non è piú uno, e con questo dimostra che nessuno degli esseri è uno [25]... A questo argomento della dicotomia, dice Alessandro, fece delle concessioni Senocrate il Calcedonio, ammettendo che tutto ciò che è divisibile è molteplice (la parte infatti è diversa dal tutto)... vi sono infatti secondo lui delle linee indivisibili delle quali non risponde a verità dire che sono molteplici [A 22 D.].

Filopono (*Phys.* 42, 9)

Zenone di Elea infatti attaccando coloro che mettevano in ridicolo la dottrina del maestro Parmenide, secondo la quale l'essere è uno, ed intervenendo in sua difesa, cercò di dimostrare che è impossibile che l'essere sia molteplice. Se infatti vi fosse la molteplicità, dato che essa è composta di una pluralità di unità, sarebbe necessario che vi fossero quelle molte unità di cui consta la molteplicità. Quindi se riusciremo a dimostrare l'impossibilità che vi siano molte unità, è chiaro che ne risulterà l'impossibilità anche della molteplicità, che è composta di unità. Se è impossibile che esista la molteplicità — essendo necessario che esista o l'uno o la molteplicità, e questa non potendo esistere —

resta come ultima possibilità che esista l'uno. E come dimostrò Zenone l'impossibilità di una pluralità di unità? Poiché (gli avversari di Parmenide) introducevano la molteplicità fondandosi sull'evidenza sensibile (infatti esiste il cavallo e esiste l'uomo e ogni cosa particolare, la cui unione costituisce la molteplicità), Zenone, cercando di confutare sofisticamente questo principio dell'evidenza, disse che, se la molteplicità è costituita da queste cose, essendo la molteplicità costituita d'unità, esse dovevano essere unità. Riuscendo a dimostrare che queste cose è impossibile che siano unità, è chiaro che da esse non può risultare la molteplicità, se è vero che essa consiste di unità. E Zenone lo dimostra in questo modo: « O Socrate, ciò che voi chiamate unità e che dite costituire la molteplicità non è solo Socrate, ma bianco, filosofo, panciuto e camuso, tanto che la stessa cosa sarà una e molti. Ora è impossibile che la stessa cosa sia una e molti, e quindi Socrate non sarà un'unità, ed allo stesso modo neppure le altre cose che dite costituire la molteplicità. Se non è possibile che vi sia una pluralità di unità, è chiaro che non vi sarà neppure la molteplicità. Quindi se è necessario che l'essere sia o uno o molti, ed è stato dimostrato che i molti non sono, poiché non vi è una pluralità di unità, è necessario che sia uno ». Dimostra la stessa cosa partendo dalla considerazione del continuo: supponendo che il continuo sia uno, dato che esso è sempre divisibile, sarà sempre possibile dividere ulteriormente il prodotto della divisione; in questo caso il continuo sarà molteplice. Ma allora la stessa cosa sarà uno e molti, il che è impossibile, tanto che non sarà uno. Ma se nessun continuo è uno, ed è necessario che la molteplicità, se esiste, sia composta di unità, poiché « non è possibile che vi siano unità », la molteplicità non esiste [A 21 D.]. (80, 23) Zenone, il suo scolaro, dimostrava in difesa del maestro che l'essere è necessariamente uno e immobile, servendosi come prova della dicotomia all'infinito dei continui. Se infatti l'essere

non fosse uno e indivisibile, ma potesse esser diviso in una pluralità di parti, non vi sarebbe un uno in senso stretto (il continuo infatti se potesse esser diviso, lo sarebbe all'infinito); ma se non esiste un uno in senso stretto non esisterà neanche la molteplicità, dato che essa è costituita da una pluralità d'unità. È dunque impossibile che l'essere possa esser diviso in una pluralità di parti, e c'è soltanto l'uno. Oppure: se l'uno indivisibile non esistesse — dice — non esisterebbe neppure la molteplicità. La molteplicità è infatti costituita di molte unità. Ora ciascuna unità è o una e indivisibile oppure si divide anch'essa in molte parti. Se ciascuna unità è una e indivisibile, il tutto consterà di grandezze indivisibili, se invece le unità sono anch'esse divisibili solleveremo la stessa questione a proposito di ciascuna unità divisa e così all'infinito. Tanto che il tutto sarebbe infinito infinite volte, se l'essere fosse molteplice. Ma se questo è assurdo, l'essere sarà solo uno, e non sarà possibile che sia molteplice. Sarebbe infatti necessario dividere infinite volte ogni unità, il che è assurdo. [Segue il primo argomento sul moto].

Simplicio (*Phys.* 139, 27)

C'era un altro argomento di Parmenide [26] inteso a dimostrare per mezzo della dicotomia che l'essere è uno solo e che non ha parti ed è indivisibile. Nel caso che sia divisibile infatti — egli dice — venga diviso per due finché rimangano delle grandezze ultime piccolissime e ulteriormente indivisibili, ma infinite di numero, e allora il tutto consterà di grandezze minime, ma infinite di numero. Oppure sparirà totalmente e si dissolverà nel nulla e non sarà composto di niente, il che è assurdo. Quindi non potrà esser diviso, ma rimarrà uno. E allora, poiché è dappertutto uguale, se è divisibile, sarà dappertutto ugualmente divisibile, non divisibile in un punto e in un punto no. Quindi venga diviso dappertutto: ed è chiaro che ancora una volta non rimarrà niente, ma sparirà

totalmente, ed anche questa volta, se sarà composto, non sarà composto di niente. Infatti se rimarrà qualcosa, vuol dire che non è stato diviso in ogni parte. E così da questi ragionamenti è chiaro che l'essere sarà indivisibile, senza parti e uno.

SENECA (*Ep.* 88, 44)

Parmenide dice che dei fenomeni niente fa parte dell'universo; Zenone di Elea tagliò corto ad ogni difficoltà, poiché dice che niente esiste... (45) Se devo credere a Parmenide non c'è niente oltre l'uno; per Zenone poi non esiste neppur l'uno [27] [A 21 D.].

Aporia sullo spazio.

22 ARISTOTELE (*Phys.* 209 a 23)

Inoltre se anche il luogo è uno degli esseri, dove sarà? In effetti l'aporia di Zenone richiede un certo esame: infatti se tutto ciò che è, è in un luogo, è chiaro che ci sarà un luogo del luogo e così all'infinito. (210 b 23) L'aporia di Zenone, che se il luogo è qualche cosa sarà in qualche cosa [28], non è difficile da risolvere. Niente impedisce infatti che il primo luogo sia in un'altra cosa, ma non come si è in un luogo, bensì in quel modo in cui la salute è nelle cose calde come un loro stato, il calore nel corpo come una sua affezione. Quindi non è necessario andare all'infinito [A 24 D.].

SIMPLICIO (*Phys.* 562, 1 *ad loc.*)

Zenone sembra negare l'esistenza dello spazio argomentando in questo modo: se il luogo è, sarà in qualche cosa; ora ciò che è in qualche cosa è in un luogo. Il luogo sarà quindi in un luogo, e così via all'infinito. Di conseguenza il luogo non è [29].

FILOPONO (*Phys.* 510, 2)

Inoltre, dice, anche l'aporia di Zenone merita un esame e una confutazione. Se infatti tutti gli esseri sono in un

luogo, come alcuni pensano, e il luogo è un essere, anche esso sarà in un luogo, e questo a sua volta in un altro, all'infinito.

EUDEMO (*Phys.* fr. 42; in Simpl. *Phys.* 563, 17)

Anche l'aporia di Zenone sembra portare alle stesse conseguenze. Egli pensa infatti che tutto ciò che esiste sia in qualche cosa. Ma se il luogo è, dove sarà? Non potrà essere che in un altro luogo, e questo a sua volta in un altro e così via... [A 24 D.]. [Cfr. Filopono, *Phys.* 513, 5; 535, 31; 538, 20; 599, 1; Temistio, *Phys.* 105, 12; 110, 23].

Aporia sullo spazio e sul moto.

23 DIOGENE LAERZIO (IX, 72) = **B 5**

EPIFANIO (*adv. Haer.* III, II)

E Zenone argomenta in questo modo: ciò che si muove, si muove o nel luogo in cui è o in quello in cui non è. Ora non si muove né nel luogo in cui è né in quello in cui non è. Quindi niente si muove. [(Lo stesso argomento è riportato in questa forma da Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.*, III, 71, che però lo attribuisce a Diodoro Crono): Se qualcosa si muove, si muove o nel luogo in cui è o in quello in cui non è. Ma non si muoverà nel luogo in cui è, perché se è in esso vi rimane. Ma non si muoverà neppure nel luogo in cui non è: nel luogo in cui non è, infatti, una cosa non può né agire né patire. Quindi niente si muove] [30].

e *I quattro argomenti contro il moto* [31].

a. *Argomento della dicotomia.*

24 ARISTOTELE (*Phys.* 239 b 9)

Quattro sono gli argomenti di Zenone intorno al movimento che offrono difficoltà a chi voglia risolverli [32]: il primo è quello che afferma l'impossibilità del moto, in

quanto il mobile deve giungere prima alla metà del tratto che alla fine, e di questo ne abbiamo parlato in quel che precede [33]. (= *ibid.* 233 a 21:) [La continuità del tempo e quella della grandezza sono correlative: quindi se si prende un tempo infinito, anche la grandezza sarà infinita e viceversa]. Di conseguenza l'argomento di Zenone commette l'errore di supporre che in un tempo finito [34] non si possano percorrere o toccare successivamente una per una infinite posizioni nello spazio. Infatti sia la lunghezza che il tempo e in generale ogni continuo vengono detti infiniti in due accezioni, infiniti per la divisione, cioè, o per gli estremi [= infinito per composizione]. Degli infiniti secondo la quantità [35] non è certo possibile toccare i vari punti in un tempo finito, ma degli infiniti secondo la divisione invece è possibile, perché anche il tempo è infinito allo stesso modo. Quindi solo in un tempo infinito e non in un tempo determinato si può percorrere l'infinito, e solo in momenti temporali infiniti e non in momenti temporali finiti si potranno toccare successivamente i singoli elementi spaziali di un infinito [A 25 D.]. [Ad Arist. *Phys.* 239 b 9].

Simplicio (*Top.* 8, 160 b 7)

Si conoscono molti argomenti contrari alle opinioni generalmente ammesse, come ad esempio quello di Zenone, secondo cui è impossibile muoversi o percorrere lo stadio.

Simplicio (*Phys.* 1013, 4)

Il primo argomento è questo: se esiste il movimento, è necessario che il mobile percorra infiniti tratti in un tempo finito; ma ciò è impossibile, quindi il movimento non esiste. Zenone dimostrava la sua proposizione affermando che ciò che si muove deve percorrere una certa distanza: ma essendo ogni distanza divisibile all'infinito, ciò che si muove deve prima attraversare la metà della distanza che percorre e poi il tutto. Ma prima di aver percorso tutta la metà della distanza, deve attraversare la metà di quella

e di nuovo la metà di quest'ultima. Ma se le metà sono infinite per il fatto che di ogni tratto preso è possibile prendere la metà, è impossibile percorrere in un tempo finito infiniti tratti. Quest'ultima asserzione è per Zenone evidente, e Aristotele ha ricordato prima questo argomento dicendo che è impossibile percorrere in un tempo finito tratti infiniti e toccare successivamente infinite posizioni nello spazio. Allora, dato che ogni grandezza ammette divisioni infinite, è impossibile percorrere una qualche grandezza in un tempo finito. [Parzialmente in A 25 D.] [Ad Arist. *Phys.* 233, a 21, cfr. Simplicio, *Phys.* 947, 5; Filopono, *Phys.* 802, 31; Temistio, *Phys.* 186, 30].

Ps. Aristotele (*de lin. insec.* 986 a 18)

Inoltre secondo l'argomento di Zenone è necessario che ci sia qualche grandezza indivisibile, poiché è impossibile toccare successivamente infinite posizioni nello spazio una per una, ed è necessario che ciò che è in moto giunga prima alla metà [del tratto che deve compiere], e poiché di una grandezza non assolutamente indivisibile c'è sempre una metà [A 22 D.].

Aristotele (*Phys.* 263 a 5)

Allo stesso modo bisogna rispondere a coloro che seguono nella discussione l'argomento di Zenone affermando che per percorrere un certo tratto bisogna sempre percorrerne prima la metà, ma le metà di un tratto sono infinite ed è impossibile attraversare un numero infinito di tratti — oppure, come altri argomentano seguendo lo stesso ragionamento, affermando che, mentre si muove, il mobile ad ogni metà che raggiunge deve contare prima la metà di ogni metà, cosicché, percorso l'intero tratto, si trova ad aver contato un numero infinito, il che non si può ammettere. [Cfr. Simplicio, *ad loc.*, *Phys.* 1289, 5].

b. *Argomento d'Achille.*

25 ARISTOTELE (*Phys.* 239 b 14)

Il secondo è l'argomento detto d'Achille. Esso dice che il piú lento non sarà mai raggiunto nella corsa dal piú veloce. Infatti è necessario che chi insegue giunga prima al punto da cui è partito chi fugge, cosicché il piú lento si troverà sempre necessariamente un po' piú avanti del piú veloce. Questo argomento è lo stesso di quello della dicotomia, ma ne differisce per il fatto che la grandezza successivamente presa [36] non viene divisa per due. La conseguenza di quest'argomento è che il piú lento non vien raggiunto, ma si arriva ad essa per la stessa ragione che nell'argomento della dicotomia. (In ambedue i casi infatti la conseguenza è che non si arriva al termine, perché la grandezza viene divisa in qualche modo; solo che nel nostro argomento c'è in piú il colore drammatico, in quanto il campione nella corsa non può raggiungere il piú lento avversario). Quindi anche la soluzione dovrà per forza esser la stessa [37] [parzialmente in A 26 D.].

SIMPLICIO (*Phys.* 1013, 31 *ad loc.*)

Anche questo argomento è basato sulla divisione all'infinito, ma ha una forma diversa... (1014, 9) Quest'argomento si chiama d'Achille perché in esso compare Achille che insegue la tartaruga, ma che, dice l'argomento, non può assolutamente raggiungerla...

c. *Argomento della freccia.*

26 ARISTOTELE (*Phys.* 239 b 30)

Il terzo argomento a cui abbiamo accennato poco sopra dice che la freccia in moto è ferma. Esso si fonda sulla premessa che il tempo è composto di istanti. Infatti se non si ammette questo non si può fare il sillogismo. (239 b 5) Ma Zenone commette un paralogismo: se infatti, egli dice, sempre ogni cosa è in quiete o in moto e < niente

si muove »[38] quando occupa uno spazio uguale a sé[39], e il mobile occupa sempre in ogni istante uno spazio uguale a sé[40], la freccia che si muove è ferma [A 27 D.].

Simplicio (*Phys.* 1015, 19 *ad loc.*)

La freccia che si muove è ferma durante il suo movimento, se è necessario che tutto sia o in quiete o in moto. Ora un mobile occupa sempre uno spazio uguale a se stesso, ma ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso non si muove e quindi è fermo. [Cfr. anche 1034, 4]. (1011, 19) L'argomento di Zenone, partendo dalla premessa che tutto ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso o è in moto o è in quiete, che niente si muove nell'istante e che il mobile occupa sempre in ciascun istante uno spazio uguale a se stesso, sembra snodarsi in questo modo: la freccia in moto ad ogni istante occupa uno spazio uguale a se stessa, e così per tutto il tempo del suo moto. Ma ciò che in un istante occupa uno spazio uguale a se stesso non si muove, perché niente si muove nell'istante. Quindi la freccia in moto, finché è in moto, non si muove per tutto il tempo del suo moto.

Filopono (*Phys.* 816, 30; ad Arist. *Phys.* 239 b 5) Tutto ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso — dice — è o in quiete o in moto; ma è impossibile che si muova se occupa uno spazio uguale a sé, e quindi è in quiete. La freccia in movimento perciò, occupando uno spazio uguale a se stessa in ogni istante del tempo durante il quale si muove, starà ferma; se poi è in quiete in tutti gli istanti del tempo che sono infiniti, sarà in quiete per tutto il tempo. Ma si era supposto che fosse in moto, e quindi la freccia in moto starà ferma.

Temistio (*Phys.* 199, 4; *allo stesso loc.*)

Se tutto è in quiete — dice — quando occupa un'estensione uguale a se stesso e il mobile occupa sempre una estensione uguale a se stesso, è necessario che la freccia in moto stia ferma[41].

d. *Argomento dello stadio.*

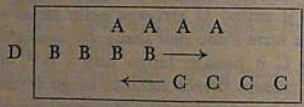
27 ARISTOTELE (*Phys.* 239 b 33)

Il quarto argomento è quello delle due serie di masse [42] uguali che si muovono in senso contrario nello stadio lungo altre masse uguali, le une cioè a partire dalla fine dello stadio, le altre dalla metà [43] con velocità uguale; la conseguenza è, secondo Zenone, che la metà del tempo è uguale al doppio [44]. L'errore di questo ragionamento consiste nel pensare che una grandezza uguale, con ugual velocità, impieghi un tempo uguale sia a passare lungo un corpo in moto che lungo un corpo in quiete, il che è falso. Ad esempio siano AA le masse uguali che sono ferme, BB quelle che cominciano dalla metà delle masse A [45], uguali a queste in numero e grandezza, e CC quelle che cominciano dalla fine, uguali in numero e grandezza alle masse A e muoventisi con la stessa velocità di B. Ne consegue che muovendosi i B e i C gli uni lungo gli altri, il primo B e il primo C arrivano nello stesso tempo al termine [della serie l'uno dell'altro]. Ne consegue inoltre che il primo C è passato lungo tutti i B [46], mentre il primo B [47] è passato invece soltanto lungo la metà [cioè due] degli A, cosicché il tempo da esso impiegato [per arrivare al termine della serie A] è la metà [di quello di C], poiché ciascuno dei due impiega lo stesso tempo a passare lungo ogni massa [48]. E ne consegue ancora che il primo B [49] nello stesso tempo è passato davanti a tutti i C: infatti il primo C e il primo B arriveranno contemporaneamente ai termini opposti [di A] [50], poiché ambedue impiegano lo stesso tempo a passare lungo gli A. Questo è l'argomento, ma esso incorre nel falso ragionamento di cui abbiamo parlato [A 28 D.].

SIMPLICIO (*Phys.* 1016, 9 sgg.)

Il quarto ragionamento di Zenone sul moto, che arriva anch'esso alla conclusione dell'impossibilità del movi-

mento, si svolgeva in questo modo: se esiste il moto, di due grandezze uguali che si muovono con la stessa velocità, nello stesso tempo una percorrerà una distanza doppia dell'altra e non uguale. È questo è assurdo, ma non lo è meno la conclusione che ne deriva, che cioè lo stesso ed ugual tempo è insieme il doppio e la metà. Lo dimostra partendo dalla premessa che i corpi uguali che si muovono con la stessa velocità percorrono una distanza uguale in ugual tempo; e inoltre che di grandezze uguali che si muovono con la stessa velocità, se l'una percorre la metà della distanza e l'altra ne percorre il doppio, quella che ne ha percorso la metà avrà impiegato metà tempo, quella che ha percorso il doppio avrà impiegato un tempo doppio. Premesso questo suppose uno stadio D E e quattro grandezze A — o quante si voglia, a condizione però che siano pari, in modo da avere le metà formate di masse (cubi, dice Eudemo) in ugual numero — immobili, che occupino il tratto centrale dello stadio.



Di queste grandezze immobili definisce « prima » quella verso il punto iniziale dello stadio, cioè D, « ultima » quella verso E; poi prende altre quattro masse o cubi B, uguali in grandezza e numero a quelle immobili, che cominciano dal punto iniziale dello stadio e terminano alla metà dei quattro A e che si muovono in direzione della fine dello stadio, cioè E. Per questo chiama « primo » quello che è a metà degli A, dato che precede gli altri nel moto verso E. Per questa ragione ha supposto pari le masse, perché abbiano una metà, che è necessaria, come vedremo, e per questo pone il primo B a metà delle masse immobili. Suppone poi altre masse uguali in grandezza e numero ai B e naturalmente anche agli A, e sono i C, che

si muovono in senso contrario ai B. I B si muovono dalla metà dello stadio, che è anche la metà degli A, verso la fine dello stadio E; i C invece si muovono dalla fine dello stadio, E, verso il principio dello stadio, D, ed è chiaro che il primo dei quattro C è quello rivolto verso D, che è la mèta del movimento dei C. Il primo B e il primo C occupano due posizioni contigue. Supposta dunque questa posizione iniziale, se restando gli A immobili, i B si muovono dalla metà degli A e dello stadio verso la fine dello stadio E, e i C dalla fine dello stadio verso il principio (e non certo « dalla fine dei B », una lezione che Alessandro sembra aver trovato in certi manoscritti e che fu costretto ad accettare, ragion per cui quello che in precedenza chiamava « primo B » lo chiama ora « l'ultimo ») ne consegue che il primo B e il primo C, muovendosi l'uno contro l'altro con la stessa velocità, giungono nello stesso momento al termine del proprio moto o alla fine della serie l'uno dell'altro. Infatti occupando inizialmente il primo C una posizione contigua al primo B, muovendosi l'uno contro l'altro con uguale velocità e sorpassandosi reciprocamente, il primo B arriverà all'ultimo C e il primo C all'ultimo B. E questo vuol significare la frase « ne consegue che muovendosi i B e i C gli uni lungo gli altri il primo B e il primo C arrivano nello stesso tempo al termine (della serie l'uno dell'altro) »; il movimento dell'uno verso l'altro fa sì che arrivino alla fine della serie l'uno dell'altro. Ne consegue anche — dice — che C, naturalmente il primo, sarà passato lungo tutti gli A, mentre B solo lungo la metà degli A. Ed è chiaro il fatto che il B che comincia dalla metà degli A sia passato lungo due A, o lungo la metà degli A, a seconda di quante sono le masse pari, mentre C è passato lungo un numero doppio di B: il primo B infatti cominciava dalla metà degli A. E mentre B si sposta lungo i due ultimi A immobili, il primo C, muovendo incontro ai B, passa lungo i quattro B. Infatti i due movimenti delle file che si spostano l'una contro

l'altra compiono un percorso doppio di quello che compie B lungo gli A immobili. E questo è chiaro. Ma come ha fatto C a passare lungo tutti gli A? Non si spostava infatti lungo questi, ma lungo i B, e non partiva dall'inizio degli A, ma dall'inizio dei B, che era a metà degli A. La ragione deve essere che i B sono uguali agli A. Quindi C nel tempo che si è mosso lungo i B sarebbe passato anche lungo gli A, che sono uguali ai B. E l'errore nel ragionamento consiste nell'aver supposto assolutamente che ciò che si muove lungo grandezze uguali si muova in ugual tempo, senza pensare che di queste grandezze uguali alcune si muovono in senso opposto, altre sono immobili. Avendo supposto tuttavia che i C passino in ugual tempo lungo i B e lungo gli A, poiché nello stesso tempo in cui il primo B passa lungo due A, C passa lungo quattro B e quattro A, ne deduce che B, sebbene si muova con velocità pari a C, nello stesso tempo percorre la metà della distanza, il che è contro le premesse e contro l'evidenza. Infatti due corpi che si muovono con la stessa velocità percorrono lo stesso spazio nello stesso tempo, purché siano nelle stesse condizioni, cosicché si muovano ambedue lungo corpi immobili, o ambedue lungo corpi in moto, e non gli uni lungo corpi immobili come i B e gli altri lungo corpi che si muovono incontro a loro come i C. Inoltre anche il tempo in cui B passa lungo i due A è la metà del tempo che C impiega a passare i quattro B, dato che gli A sono uguali ai B e B e C hanno la stessa velocità. Ma il tempo in cui B si muove lungo due A e in cui C si muove lungo quattro B sembrava (nella premessa) essere uguale e lo stesso. Ne conseguirà dunque che anche la stessa grandezza sarà il doppio e la metà, se nello stesso tempo, di due corpi che si muovono con la stessa velocità, B passerà lungo due A, C invece lungo quattro B, essendo uguali i B e gli A. E lo stesso tempo sarà insieme il doppio e la metà, se il tempo in cui B passa lungo i due A è la metà di quello impiegato da C a spostarsi lungo i quattro B e insieme lo

stesso. La frase « ciascuno dei due impiega lo stesso tempo a passare lungo ogni massa » chiarisce che anche B e C che si muovono con la stessa velocità impiegano un ugual tempo a passare davanti a ciascuna massa lungo la quale si muovono, e cioè ciascun B e ciascun A. Se è uguale, è chiaro che il tempo in cui C sorpassa i quattro B è doppio, ed è invece metà quello impiegato da B a sorpassare i due A, o meglio che quello impiegato da C a sorpassare i quattro A è il doppio del tempo in cui B, che si muove con velocità pari alla sua, sorpassa i due A. Si è detto infatti che mentre C sorpassa i B contemporaneamente sorpassa anche gli A... (1019, 32) Tutto questo ragionamento è molto elementare, come dice Eudemo, perché il paralogismo su cui si basa è evidente... Infatti i corpi che si muovono in senso contrario con pari velocità si allontanano l'uno dall'altro di un tratto doppio nello stesso tempo in cui un mobile che si sposta lungo un corpo immobile si allontana da esso della metà, pur avendo la stessa velocità di quelli [A 28 D.] [51].

f *Argomento del grano di miglio.*

28 Aristotele (*Phys.* 250 a 19)

Per questo è falso il ragionamento di Zenone che non vi è parte di un grano di miglio che non faccia rumore cadendo. Niente impedisce infatti che questa parte non muova in nessun tempo l'aria che fu messa in movimento dalla caduta di tutto il medimno di miglio. Presa di per sé la parte non sposta affatto tanto quanto arriva a muovere se fa parte di un tutto, poiché nel tutto essa non è niente, se non in potenza [A 29 D.].

Simplicio (*Phys.* 1108, 18 *ad loc.*)

In tal modo risolve anche il ragionamento di Zenone di Elea, il quale faceva queste domande a Protagora il sofista:

« Dimmi, Protagora, — gli diceva — fa rumore cadendo un grano di miglio o la decimillesima parte di un grano di miglio? » Protagora rispose di no. « Ma il medimno di miglio — domandò allora Zenone — fa rumore o no, cadendo? » L'altro rispose che il medimno faceva rumore. « Come, — disse Zenone — non c'è una proporzione tra il medimno e il singolo grano o la decimillesima parte di un grano? » Protagora rispose che c'era. « E allora — ribatté Zenone — non vi saranno le stesse proporzioni reciproche tra i suoni? Come infatti vi è una proporzione tra le cose che fanno rumore, vi sarà anche tra i suoni. Ma così stando le cose, se il medimno di miglio fa rumore, lo farà anche un solo grano o la decimillesima parte di un grano ». In questo modo argomentava Zenone [A 29 D.] [52].

29 (30) Aezio (I, 7, 27)

Melisso e Zenone dissero che l'uno e il tutto è il dio e che solo l'uno è eterno e infinito [?].

B

Frammenti

1 (—) Platone (*Parm.* 127 e 1-4; cfr. **A** 11)

... Se gli esseri sono molti

debbono essere

simili

e

dissimili

allo stesso tempo, e questo è impossibile, dato che i dissimili non possono essere simili e i simili dissimili...[53].

2 Simplicio (*Phys.* 139, 5) [54]

Nel suo libro, che contiene molti argomenti, Zenone dimostra in ognuno di essi che coloro che sostengono l'esistenza della molteplicità si trovano ad affermare cose contraddittorie. Uno di tali argomenti è quello in cui dimostra che « se gli esseri sono molti, sono grandi e piccoli insieme: tanto grandi da avere una grandezza infinita, tanto piccoli da non aver più grandezza affatto » (**B** 3). *E in quest'argomento mostra che ciò che non ha né grandezza né spessore né massa non può nemmeno esistere.*

« Se infatti venisse aggiunto a un altro essere

— egli dice —

non lo renderebbe maggiore. Poiché è impossibile che qualcosa aumenti in grandezza se vi viene aggiunto un essere che non ha affatto grandezza [55]. E così già ciò che viene aggiunto non sarebbe niente.

Inoltre, se l'altro non diminuisce per niente se vi viene sottratto, o non aumenta se vi viene aggiunto, è chiaro che non è nulla, né ciò che viene aggiunto, né ciò che viene sottratto ».

E questo Zenone lo dice non con l'intento di negare l'uno, ma perché ciascuno dei molti e infiniti esseri ha grandezza, per il fatto che, davanti a ogni singola parte che prendiamo, c'è sempre qualcos'altro a causa della divisione all'infinito. E fa vedere questo, avendo prima mostrato che niente ha grandezza poiché ognuno dei molti è identico a se stesso e uno.

3 (1) Simplicio (*Phys.* 140, 34) [dopo **B 4**]

L'infinito secondo grandezza l'aveva mostrato prima, servendosi della stessa argomentazione. Infatti dopo aver prima dimostrato che « se l'essere non avesse grandezza non esisterebbe neppure » [**B 2**], *aggiunge:*

« Se è [56], è necessario che ogni cosa abbia una certa grandezza e spessore e che in essa una parte abbia una certa distanza dall'altra. Anche rispetto a ciò che è al di là di essa vale lo stesso ragionamento: anche quello infatti avrà grandezza e vi sarà qualcosa oltre esso. Ma è lo stesso dir questo una volta o dirlo sempre: nessuna di queste cose sarà il limite ultimo e non sarà mai che una non sia in rapporto con l'altra [57]. Così se gli esseri sono molti, è necessario che essi siano piccoli e grandi ad un tempo: piccoli fino a non aver grandezza affatto, grandi fino ad essere infiniti [58].

4 (3) Simplicio (*Phys.* 140, 27)

Ma perché parlar tanto quando tutto questo è già esposto nel libro di Zenone? Zenone infatti, mostrando in un altro dei suoi argomenti che se gli esseri sono molti le stesse cose sono limitate e infinite, scrive testualmente:

« Se gli esseri sono molti è necessario che essi siano tanti quanti sono e né di piú né di meno. Ma se sono tanti quanti sono saranno limitati.
Se sono molti, gli esseri sono infiniti. Infatti tra l'uno e l'altro di questi esseri ve ne saranno sempre altri e tra l'uno e l'altro di questi altri ancora. E cosí gli esseri sono infiniti » [59].

E in tal modo dimostra l'infinità numerica per mezzo della dicotomia.

5 (4) Diogene Laerzio (IX, 72)

Zenone nega il movimento dicendo:

« Ciò che si muove non si muove né nel luogo in cui è né in quello in cui non è » [60].

13

MELISSO (30)

A

Testimonianze indirette

a *La vita.*

1 Diogene Laerzio (IX, 24)

Melisso di Samo, figlio di Itagene. Fu discepolo di Parmenide (ma fu in rapporto anche con Eraclito, al tempo in cui lo fece conoscere agli Efesi che ignoravano il suo valore, così come Ippocrate fece per Democrito agli Abderiti). Fu anche un uomo politico e godeva della massima stima presso i concittadini, ragion per cui fu eletto navarco e suscitò un'ammirazione ancora più grande per le sue qualità.

La sua dottrina filosofica era che il tutto è infinito, immutabile, immobile, unico, identico a se stesso e tutto pieno; che il moto non esiste, ma che è solo apparente. Sugli dèi diceva poi che non bisogna esprimersi, perché di essi non v'è conoscenza.

Apollodoro attesta che Melisso fiorì intorno alla 84ª olimpiade [444/40]. [Cfr. Eusebio: ol. 84, 1 [1]].

2 Suda (*s. v. Meleto figlio di Laro*)

Visse all'epoca di Zenone di Elea e di Empedocle. Scrisse l'opera *Sull'essere* e fu avversario di Pericle e come comandante dei Sami combatté una battaglia navale contro Sofocle il tragico nell'olimpiade 84ª.

3 PLUTARCO (*Pericl.* 26 sgg.)

26. Salpato Pericle, Melisso, figlio di Itagene, un filosofo che era allora al comando dei Sami, non tenendo in nessun conto le esigue forze navali o i capi incapaci, convinse i concittadini ad attaccare gli Ateniesi. Venuti a battaglia, i Sami ne uscirono vincitori, ed avendo fatto molti prigionieri e distrutte molte navi rimasero padroni del mare e poterono procacciarsi il necessario per la condotta della guerra, ciò che prima non avevano. Aristotele afferma [fr. 577 della *Costituzione dei Sami*] che Pericle era già stato battuto in una battaglia navale da Melisso. I Sami, ripagando l'oltraggio con l'oltraggio, marcarono la fronte dei prigionieri ateniesi con l'impronta della civetta; gli Ateniesi infatti lo avevano fatto ai loro prigionieri con una samena... Si dice che anche il detto di Aristofane: « È la gente di Samo — che popolo di letterati! » [Arist. *ibid.* fr. 575] alluda a questa marcatura. 27. Dunque Pericle avendo saputo della grave disfatta subita dall'armata le corse in aiuto e battuto Melisso che gli si era opposto e volti in fuga i nemici, subito drizzò un muro intorno alla città preferendo vincerla e impadronirsene con sacrificio di mezzi e di tempo piuttosto che esponendo i concittadini alle ferite e ai pericoli... 28. Dopo nove mesi [estate 440] i Sami si arresero e Pericle distrusse le mura, si impadronì delle navi e impose il pagamento di una forte multa, di cui i Sami pagarono una parte subito e per l'altra dettero degli ostaggi, fissando di pagarla in un determinato tempo. Duride di Samo esagera nel racconto di questi fatti accusando di estrema crudeltà gli Ateniesi e Pericle, crudeltà di cui non parlano né Tucidide, né Eforo, né Aristotele.

PLUTARCO (*Themist.* 2)

Tuttavia Stesimbroto afferma, con un errore di cronologia, che Pericle fu discepolo di Anassagora e che frequentava con interesse Melisso, il filosofo della natura. Fu infatti Anassagora ad essere in stretti rapporti con Pericle

e non Melisso, che fu stratega durante l'assedio di Samo contro di lui, che era molto più giovane di Temistocle. [Cfr. anche *adv. Colot.* 1126 b; Eliano, *V. H.* VII, 14].

b *L'opera.*

4 Simplicio (*Phys.* 70, 16)

Melisso intitolò la sua opera « *Sulla natura o sull'essere* ».

Simplicio (*de cael.* 557, 10)

Dato che Melisso intitolò la sua opera « *Sulla natura o sull'essere* », è evidente che pensava che la natura fosse l'essere.

[Cfr. Galeno, *de el. sec. Hipp.*, I, 9 = Alcmeone, A 2; *in Hipp. de nat. h.* XV, 5 K (CMG V, 9, 1, p. 5, 11)].

c *Il pensiero.*

5 Ps. Aristotele (*de M. X. G.*, c. I e II, ed. Diels, Abh. d. Berl. Akad. 1900)

[Cfr. Diogene, V, 25: Aristotele, *Contro le dottrine di Melisso*].

974 a C. I 1. Afferma che se qualcosa esiste è eterno, perché niente può nascere dal nulla. Sono impossibili [2] ambedue i casi, infatti, e cioè sia il caso che tutte le cose siano nate, sia il caso che ne siano nate solo alcune, poiché nascendo 5 nascerebbero dal nulla. Infatti se sono nate tutte, prima di esse non esisterebbe niente; se poi ne esistessero alcune da sempre e vi se ne aggiungessero delle altre, l'essere aumenterebbe e diverrebbe più grande, e quello per cui aumenta e diventa più grande verrebbe dal niente, perché nel meno non è contenuto il più, < come > nel minore non è contenuto il maggiore. 2. Ma essendo eterno sarà 10 infinito, perché non ha un principio da cui provenga, né

un termine a cui nascendo sia una volta venuto a finire. 3. Ma se è tutto e infinito non può essere che < uno >: perché se fossero due o piú, sarebbero un limite gli uni per gli altri. 4. Poi essendo uno è tutto uguale: se fosse ineguale infatti racchiuderebbe una pluralità e non sarebbe piú uno, ma molti. 5. Ma se è eterno, infinito e tutto uguale, l'uno sarà immobile, perché infatti non potrebbe muoversi se non spostandosi verso qualche cosa. Ma è necessario che si sposti andando o nel pieno o nel vuoto; ora di questi il primo non può accoglierlo, l'altro non è niente. 6. Ma l'uno essendo tale non sarà soggetto né a dolori né a sofferenze, sarà sano e senza mali, non muterà la sua disposizione interna né cambierà la sua natura né si mischierà ad altro: in tutti questi casi altrimenti l'uno diverrebbe necessariamente molti e il non-essere si genererebbe e l'essere perirebbe, ciò che è impossibile. 7. Infatti se con « mescolarsi » si intende dire che l'uno è formato da molti, e se le cose sono molte e si muovono le une verso le altre, e la mescolanza è o una riunione di piú cose in una o una disposizione a strati [3] delle cose che in essa rientrano; nel caso della riunione in uno le cose mischiate sarebbero evidentemente composte di elementi separati, nel caso invece della stratificazione sfregando e togliendo via la parte di sopra si vedrebbe ciascuna delle parti della mescolanza disposta a strati successivi. Nessuno di questi casi va bene. 8. Solo in questi modi egli pensava che le cose potessero essere o apparirci molte, cosicché, siccome cosí non è possibile, non è neanche possibile che gli esseri siano molti, ma sembrano ingiustamente tali. Anche molte altre cose infatti i sensi fanno apparire, ma la ragione non consente che queste cose divengano [?] [4] e neppure che l'essere sia molteplice, ma che sia uno, eterno, infinito e in ogni punto uguale a se stesso. 9. Ma anzitutto, non si devono accettare solo le opinioni piú fondate, anziché cominciare coll'accettare qualsiasi dottrina? Cosí, se tutte le opinioni non risultano

974 b

giuste, forse non si deve ammettere neppure questo principio, che niente può derivare dal nulla. Anch'essa infatti è un'opinione, di quelle appunto che non son vere, e noi l'abbiamo accettata dandole un valore generale, fondandoci solo su una certa conoscenza di una pluralità di cose.
10. Ora se le cose che ci appaiono non sono tutte false, ma anche tra queste vi sono alcune opinioni vere, bisogna accettarle dimostrando o che sono appunto tali o che sembrano piú vere. Esse sono necessariamente sempre piú fondate di quelle che dovrebbero esser dimostrate in base a quei ragionamenti. 11. Infatti anche se vi fossero due opinioni che si contraddicono, come Melisso pensa (se i molti sono, egli dice, debbono necessariamente derivare da cose che non sono, e se questo non è possibile, gli esseri non sono molti; infatti essendo ingenerato, se qualcosa è, è infinito e quindi anche uno), tuttavia accettando ambedue le premesse sullo stesso piano non viene affatto dimostrato che sia uno piuttosto che molti. Se una delle due è invece piú fondata, la verità delle conseguenze che ne derivano è maggiormente dimostrata. 12. Ma noi ci troviamo di fronte appunto a queste due opinioni, che niente può nascere dal niente e che gli esseri sono molti e si muovono. Di tutte e due l'ultima è la piú convincente, e tutti rifiuterebbero la prima opinione piuttosto di questa [5]. Cosicché anche se le due affermazioni fossero contraddittorie, e quella che è impossibile la derivazione dal non-essere e quella che le cose non sono molteplici, esse si confuterebbero reciprocamente. 13. Ma perché dovrebbe esser cosí come dice Melisso piuttosto che altrimenti? Probabilmente anzi qualcuno potrebbe addurre delle ragioni per il contrario. Infatti egli non prende le mosse da quella opinione dopo aver dimostrato che è quella vera e non mostra di fondarsi su di un'ipotesi piú solida di quella che combatte. È piú credibile infatti l'ipotesi della derivazione dal non-essere dell'ipotesi che i molti non siano. 14. In favore di queste opinioni, che cioè le

cose che non sono nascono e che molte cose derivano dal non-essere, sono stati portati molti argomenti, e non dal primo venuto, anzi hanno sostenuto questo anche alcuni tra coloro che hanno fama di sapienti. 15. Esiodo per esempio dice:

> Prima di tutto fu il Caos, indi la Terra dall'ampio seno,
> solida base in eterno di ogni cosa
> e poi Eros che tra tutti gli immortali si distingue
> [*Theog.* 116, 117, 120].

E le altre cose dice che vengono da queste, e queste dal niente. Anche molti altri affermano che niente è e tutto diviene dicendo che le cose che divengono non nascono da ciò che è: infatti altrimenti non potrebbero piú affermare che tutto diviene. Da questo risulta chiaro che secondo alcuni è possibile la derivazione dal non-essere.

C. II 1. Ma non è meglio smettere di discutere se le sue affermazioni siano o no possibili ed esaminare a fondo se siano veramente queste le conseguenze delle sue premesse, oppure se niente impedisca che le cose stiano anche altrimenti? Potrebbe infatti darsi che i due modi di esame fossero ben diversi. 2. E posta la premessa da cui egli parte, che cioè niente derivi dal non-essere, è veramente necessario che tutte quante le cose siano ingenerate oppure niente vieta che le une derivino dalle altre e cosí all'infinito? 3. Oppure che tale processo ritorni su se stesso come un cerchio, cosicché una cosa derivi dall'altra e vi sia cosí sempre qualcosa da cui possa derivare, e ciascuna cosa derivi reciprocamente dall'altra infinite volte? 4. In questo modo niente impedisce che tutte le cose si siano generate pur continuando ad essere valido il principio che niente nasce dal non-essere e che, anche se sono infinite, si possano dar loro quei predicati che secondo l'opinione di Melisso sono propri dell'uno. Anche lui infatti dà all'infinito i predicati di « essere e essere detto tutte le cose ».

E niente impedisce poi che anche se non sono infinite abbiano un processo circolare di generazione. 5. Inoltre se tutte le cose divengono e niente è, come dicono alcuni, com'è possibile che siano eterne? Giacché solo l'esser qualcosa ha il predicato dell'esistenza e della permanenza. Se infatti — egli dice — una cosa non si è generata, ma è, è eterna, perché secondo lui le cose implicano necessariamente l'essere. 6. E ancora, anche se assolutamente non è possibile né che il non-essere nasca né che l'essere perisca, che cosa impedisce tuttavia che alcuni degli esseri siano generati e altri ingenerati come dice per esempio Empedocle [B 12 D.]? Infatti anche Empedocle ammette tutto questo, che cioè

> è impossibile che dal non-essere nasca qualcosa,
> ed è irrealizzabile e vano che l'essere venga a perire,
> poiché sarà sempre là dove uno sempre lo ponga;

ma tuttavia dice che alcuni degli esseri sono eterni, vale a dire il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria, mentre gli altri nascono e sono nati da questi. 7. Non vi è infatti altra nascita per gli esseri secondo Empedocle,

> ma solo mescolanza e scambio delle cose che si mischiano;
> nascita è solo un nome inventato dagli uomini.
> [B 8, 3-4 D.].

8. Dice poi che per le cose eterne e per l'essere nella sua totalità la nascita non è sostanziale, giacché proprio questo era secondo lui impossibile. Come infatti — egli dice —

> qualcosa potrebbe far aumentare il tutto? E donde sarebbe venuto? [B 17, 32 D.].

Invece il molteplice nasce, mescolandosi e riunendosi il fuoco e gli altri elementi, e di nuovo perisce, mutandosi e separandosi questi; e gli esseri sono molti a causa della mescolanza e della separazione, ma per natura son quattro, oltre le cause, oppure uno. 9. Oppure anche se fossero proprio infinite le cose dalla cui riunione viene

975 b

causata la nascita e dalla cui separazione vien causata la morte — come dicono affermasse Anassagora, che ciò che si genera si genera da elementi eterni e infiniti — non sarebbe lo stesso necessario che tutte le cose fossero eterne, ma basterebbe che alcune nascessero e fossero nate da altri esseri e che si corrompessero trasformandosi in altre sostanze. 10. E poi niente impedisce che avendo il tutto una certa forma unica [6], come dicono anche Anassimandro e Anassimene, affermando l'uno che il tutto è acqua [7] e l'altro che è aria, e tutti quelli che pensano che il tutto fosse uno in questo modo, esso nella sua totalità per le forme che assume, per l'essere in misura maggiore o minore, e rarefacendosi o condensandosi possa formare molte e infinite cose che sono e che divengono. 11. Anche Democrito afferma che l'acqua e l'aria e ciascuna delle cose particolari, benché siano la stessa cosa, sono diverse per la forma. 12. E perché non potrebbero anche i molti nascere e perire in questo modo, trasformandosi cioè l'uno sempre dall'essere nell'essere con le differenze che abbiamo detto, ma senza che il tutto diventi maggiore o minore? E inoltre perché mai i corpi non potrebbero derivare da altri corpi e dissolversi in altri, e così sempre dissolvendosi < e generandosi > [8] allo stesso modo nascere e di nuovo perire? 13. Ma anche se ammettessimo queste opinioni e l'essere fosse e fosse ingenerato, forse che sarebbe maggiormente dimostrata la sua infinità? Dice infatti che qualcosa è infinito se è e non fu generato, giacché l'inizio della nascita e la fine costituirebbero dei limiti. 14. E tuttavia anche essendo ingenerato perché, secondo quello che abbiamo detto, non potrebbe avere dei limiti? Infatti se fosse generato avrebbe secondo lui quell'inizio da cui ha cominciato a nascere. Ma che cosa impedisce, anche nel caso che non sia nato, che abbia un principio, non però un principio da cui sia nato, ma uno diverso, e che gli esseri eterni siano un limite l'uno per l'altro? 15. E ancora perché mai il tutto essendo ingenerato non potrebbe

essere infinito, e invece le cose che in esso si generano esser limitate perché hanno un principio e una fine della generazione? Inoltre, come dice Parmenide, che cosa vieta che il tutto pur essendo uno e ingenerato sia limitato e sia

> da ogni parte simile alla massa di una ben rotonda sfera,
> che dal centro preme verso ogni parte con ugual forza, giacché
> bisogna che non sia in questo o quel punto di un poco piú grande o piú piccolo.
> [**B 8**, 47-49].

16. Se ha un centro ed ha dei termini ultimi, pur essendo ingenerato avrà un limite, giacché, anche se come egli dice è uno e quest'uno è un corpo, ha diverse parti in se stesso, ma tutte uguali. 17. E questo intende dire Melisso[9] quando definisce uguale il tutto, e non vuol dire che sia uguale a un'altra cosa (l'uguaglianza dell'infinito è stata infatti confutata da Anassagora: ciò che è uguale è uguale ad un'altra cosa, cosicché essendo allora due o piú di due non potrebbe essere né uno né infinito), bensí a se stesso, e dice che esso è tutto uguale perché formato di parti uguali, tutto acqua cioè, o tutto terra o un altro di questi elementi. 18. È chiaro infatti che se ritiene che è uno in questo modo, essendo ognuna delle parti un corpo, non è infinito; giacché solo il tutto è infinito. Cosicché esse si limiteranno reciprocamente pur essendo ingenerate. 19. E inoltre se è eterno e infinito, come potrebbe essere uno dato che è un corpo? Se infatti non fosse costituito di parti uguali sarebbe molti ed anche lui penserebbe che è cosí. Ma se è tutto acqua o tutto terra o qualsiasi cosa possa essere, ha molte parti (come anche Zenone cerca di dimostrare dell'uno quando sia in questo modo); quindi le sue parti risulterebbero sempre piú numerose, sempre piú piccole e altre ancora piú piccole[10], tanto che in questo modo l'essere sarebbe in ogni parte

diverso, pur non venendogli aggiunto né sottratto alcun corpo. 20. E se non ha corpo né larghezza né lunghezza affatto, come potrebbe l'uno essere infinito? O che cosa impedisce che esseri siffatti siano molti, anzi innumerevoli? 21. E ancora perché mai anche essendo piú di uno non potrebbero essere infiniti in grandezza? Anche Senofane ad esempio dice che è infinita la profondità della terra e quella dell'aria [**A 47**]. E questo è chiaramente attestato anche da Empedocle; infatti criticando alcuni che secondo lui sostenevano quest'opinione dice che il caso della molteplicità e dell'infinità è impossibile:

> Se veramente le profondità della terra e il vasto etere fossero infiniti,
> come andando per le lingue di molti quest'affermazione è uscita vanamente dalla bocca di certi che han visto ben poco del tutto... [**B 39**].

22. Inoltre anche se è uno non è affatto assurdo che non sia tutto uguale. Se infatti è tutto acqua o fuoco o un altro di questi elementi, non c'è piú niente che impedisca di affermare che l'essere uno ha piú aspetti, ognuno dei quali è uguale a se stesso, se preso in particolare. 23. Giacché non è affatto impossibile che sia in parte rarefatto e in parte condensato, se nella parte rarefatta non c'è vuoto. Infatti in ciò che è rarefatto non c'è in alcune parti il vuoto separato dal resto, in modo che nel tutto una parte sia densa < e l'altra non densa > (e questo è già rarefatto un tutto che sia cosí), ma bensí essendo tutto pieno in ugual misura è meno pieno di ciò che è denso. 24. Inoltre se è ed è ingenerato, e per questo stesso fosse stabilito che è infinito e che non può mutare, perché si dovrebbe definire, come se fosse una conseguenza necessaria, uno e immobile? *** 25. Afferma che è immobile se il vuoto non esiste: ogni cosa infatti si muove col cambiar di luogo. 26. Ora, prima di tutto, molti non ammettono

976 b

15 questo, ma che il vuoto esiste, pur senza considerarlo un corpo, al modo per esempio di Esiodo quando dice che al momento della formazione del mondo nacque per prima cosa il Caos, perché ci dev'essere anzitutto uno spazio per gli esseri. Tale è anche il vuoto, come un recipiente < di cui > indaghiamo il contenuto. 27. Ma anche se il vuoto non è niente, tuttavia il movimento è possibile.
20 Poiché anche Anassagora, venendo a trattare del vuoto, non bastandogli di aver detto che non esiste, afferma inoltre che gli esseri si muovono benché il vuoto non esista. 28. Allo stesso modo anche Empedocle sostiene che ciò che si riunisce è sempre in continuo movimento per tutto il tempo dicendo:

25 del tutto niente è vuoto; di dove mai dovrebbe
venire? [B 14].

E quando si riunisce in un'unica forma sí da esser uno, dice:

niente è il vuoto o l'eccesso [B 13].

29. Perché infatti non potrebbero muoversi gli uni verso gli altri e spostarsi insieme con un movimento circolare, prendendo senza cessa ciascuno il posto di un altro e questo di un altro ancora e un altro il posto del primo?
30 30. E che cosa di quello che ha detto gli vieta anche di ammettere che le cose si muovono rispetto al mutamento di aspetto che una cosa subisce pur rimanendo nello stesso posto, e che altri e anche lui chiamano cambiamento qualitativo (ἀλλοίωσις), come quando dal bianco viene il nero o dall'amaro il dolce? Difatti l'inesistenza del vuoto o il fatto che il pieno non può accogliere niente non impe-
35 discono affatto il cambiamento. 31. Cosicché non dovrà necessariamente essere né tutto eterno né infinito né uguale né immobile [11]. Non dovrà esserlo né se è uno né se è una molteplicità. Stabilite queste cose, nessuna delle sue asser-
977 a zioni può impedire di affermare che gli esseri si trasformino o cambino; se sono uno e se esiste il movimento, venendo a differenziarsi per quantità maggiore o minore

e mutando senza che vi venga aggiunto o sottratto alcun corpo; se sono molti mischiandosi e separandosi gli uni dagli altri. 32. Infatti non è verosimile che la mescolanza sia quella stratificazione o quella riunione che egli dice (tale che o tutto ciò che rientra in essa sia separato fin dal principio o che sfregando via e togliendo la parte di sopra [12] i vari elementi appaiano diversi e separati gli uni dagli altri), ma bensí che i vari elementi si uniscano in una composizione tale che ogni parte della mescolanza si congiunga a quella a cui vien mischiata, in modo che una volta in composizione non si possano piú prendere, se non mescolate, né sapere quante siano le parti della mescolanza. Infatti, dato che non c'è un corpo infinitamente piccolo, ogni parte si mischia con l'altra allo stesso modo del tutto [13].

6 Ippocrate (*de nat. hom.* 1; VI, 34 L.)

Ma a me sembra che questi uomini, per stupidaggine, si confutino da sé coi nomi delle loro stesse dottrine, confermando l'opinione di Melisso.

Galeno (CMG V, 9, 1, 17, 16 *ad loc.*)

È chiaro che in tutto questo discorso polemizza accusandoli di errore contro coloro che ritengono l'uomo formato di uno solo dei quattro elementi. Non li accusa infatti di non dimostrare nulla, ma dice che la loro dottrina è assolutamente incredibile. Non provando infatti che l'uomo è formato di uno solo dei quattro elementi, confermano l'opinione di Melisso, il quale pensava anche lui che fosse formato di una sola sostanza, ma non di uno dei quattro elementi, cioè aria, terra, acqua e fuoco. Pare che quest'uomo abbia pensato che vi fosse una qualche sostanza, sostrato comune dei quattro elementi, ingenerata e incorruttibile, che quelli dopo di lui chiamarono materia, ma che non abbia potuto chiarire con precisione che cosa fosse. E chiama dunque questa sostanza l'uno e il tutto.

7 Aristotele (*Metaph.* 986 b 25)

Questi dunque, come abbiamo detto, non debbono venir considerati nella presente ricerca, e due di loro, Senofane e Melisso, devono esser tralasciati del tutto poiché sono un po' troppo grossolani... [Cfr. Parm., **A 24**].

Aristotele (*Phys.* 186 a 6)

Tutti e due infatti, Melisso e Parmenide, fanno dei ragionamenti eristici, perché le loro premesse sono false e i loro sillogismi mal costruiti; quello di Melisso è particolarmente grossolano e non mette affatto in difficoltà; una volta posta una premessa assurda, tutto il resto ne deriva di conseguenza, il che non è difficile.

8 Aristotele (*Phys.* 213 b 12)

Melisso dimostra anche lui che il tutto è immobile proprio in base a questi argomenti: perché se si muovesse, egli dice, ci sarebbe necessariamente il vuoto, e il vuoto non esiste.

Aristotele (*de gen. et corr.* 325 a 2)

Ad alcuni degli antichi sembrò infatti che l'essere fosse necessariamente uno e immobile: non esistendo il vuoto infatti, non è possibile che si muova perché non c'è un vuoto separato da esso. E non può essere nemmeno molti, non essendovi niente a tenerlo separato. Se qualcuno pensa che l'essere non è continuo, ma che è costituito di parti che si toccano non fa che affermare che l'essere è molteplice e non-uno e vuoto. Infatti se è interamente divisibile, niente sarà uno, e così non sarà neanche molti, ma il tutto sarà vuoto. Il caso invece che sia divisibile in un punto e in un altro no non è altro che mera fantasia. Fino a che punto infatti e perché una parte del tutto è così ed è piena, mentre l'altra è costituita di parti? E inoltre è necessario ugualmente che il moto non esista. Ora proprio in base a tali argomenti, trascurando e disde-

gnando la sensazione dal momento che secondo loro bisogna seguire solo la ragione, alcuni dicono che il tutto è uno, immobile e infinito: il limite infatti confina col vuoto. Così e per queste ragioni, dunque, alcuni si espressero intorno alla verità. Ma se considerando i ragionamenti queste sembrano le conseguenze, guardando alle cose è quasi pazzia aver tali opinioni.

9 CICERONE (*Ac.* II, 37, 118)

Secondo Melisso ciò che è infinito ed immutabile è sempre stato e sempre sarà.

AEZIO (II, 1, 2 e 4, 11 = PARM., A 36; I, 3, 14 in Teodoreto, IV, 8)

Melisso di Mileto, figlio di Itagene, fu discepolo di Parmenide, ma non conservò intatto l'insegnamento a lui trasmesso. Disse infatti che il mondo era infinito, mentre coloro affermavano invece che esso è limitato. (II, 1, 6) Diogene e Melisso sostengono che il tutto è infinito, mentre il mondo è limitato.

10 ARISTOTELE (*Soph. el.* 167 b 13)

... Così ad esempio il ragionamento di Melisso che il tutto è infinito, ragionamento che parte dalla premessa che il tutto è ingenerato (perché dal non-essere non può nascere niente) e che invece ciò che è generato deriva da un principio. Quindi se non è generato il tutto non ha principio e di conseguenza è infinito. Ma tale conseguenza non ha carattere di necessità: giacché il fatto che tutto ciò che è generato abbia un principio non significa che se qualcosa ha un principio deve esser stato generato. (168 b 35) ... come nell'argomentazione di Melisso, secondo il quale son la stessa cosa e esser generato ed avere un principio, o diventare uguale e diventare della stessa grandezza. Dal momento, infatti, che ciò che è nato ha un principio pensa anche che ciò che ha un principio sia

nato, come se, per il fatto di avere un principio, esser generato ed esser limitato fossero la stessa cosa. [Cfr. *ibid.* 181 a 27].

ARISTOTELE (*Phys.* 186 a 10)

Ora che Melisso commette un paralogismo è chiaro: crede infatti di poter concludere che se tutto ciò che è generato ha un principio, ciò che non è generato non l'ha. Inoltre anche questo è assurdo, pensare cioè che tutto ciò che è generato abbia un principio, un principio secondo la cosa e non secondo il tempo, e questo non solo per la nascita vera e propria, ma anche per il cambiamento...[14].

11 ARISTOTELE (*Phys.* 185 a 32)

Melisso dice che l'essere è infinito, quindi l'essere è una quantità. L'infinito è infatti nella quantità, ma la sostanza non può essere infinita... se non per accidente...; la definizione dell'infinito richiede la categoria della quantità, ma non della sostanza o della qualità. Quindi se è sostanza e quantità nello stesso tempo, l'essere sarà due e non uno; se invece è solo sostanza non sarà infinito e non avrà grandezza affatto, altrimenti sarebbe una quantità. [Cfr. *Metaph.* 986 b 13 = SENOF., **A 30**; *Phys.* 207 a 9 = PARM., **A 27**].

12 EPIFANIO (*adv. haer.* III, 2, 12)

Melisso, di stirpe samia, figlio di Itagene, disse che il tutto è uno, che niente è durevole di natura, ma che tutte le cose sono corruttibili in potenza.

AEZIO (I, 24 = PARM., **A 29**).

13 AEZIO (I, 7, 27)

Secondo Melisso e Zenone l'uno e il tutto è il dio, e l'uno soltanto è eterno e infinito.

Olimpiodoro (*de arte sacra lap. phil.* Berth. II, p. 81, 3)

Melisso pensava che il divino fosse l'unico principio, immobile e infinito, di tutte le cose.

14 Filodemo (*Rhet. fr. inc.* 3, 7; II, 196 Sudh.)

... neppure secondo Parmenide e Melisso, i quali sostengono che il tutto è uno e per il motivo che le sensazioni sono false.

Aristocle (in Eusebio, *P. E.* XIV, 17, 7)

Melisso volendo dimostrare perché dei fenomeni e di queste cose che vediamo nessuna ha un'esistenza assoluta, lo dimostra per mezzo dei fenomeni stessi. Dice infatti: « Se infatti esistessero... » [**B 8**, §§ 2 e 3]. Ma visto che sostiene queste cose e molte altre dello stesso genere, qualcuno gli potrebbe chiedere a buon diritto: « Forse che non hai saputo per mezzo dei sensi che ciò che ora è caldo poi diventa anche freddo? » E così riguardo alle altre cose. Infatti ciò che Melisso ha sostenuto, non si sarebbe potuto escogitare se non negando e confutando le sensazioni, servendosi con completa fiducia di esse. [Cfr. Aezio IV, 9, 1 = Parm., **A 49**].

B

Frammenti

1 (—) SIMPLICIO (*Phys.* 103, 16)

Se niente è, che cosa se ne potrebbe dire come se fosse qualcosa di esistente? [15].

1a (1) SIMPLICIO (*Phys.* 162, 24)

Anche Melisso si servì di questo principio comune per dimostrare che l'essere è ingenerato. Scrive infatti:

Sempre era ciò che era e sempre sarà [16]. Perché se fosse nato, sarebbe necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ma se non era nulla, dal nulla non sarebbe potuto nascere nulla in alcun modo.

Parafrasi dei frammenti 1, 2, 6, 7.

SIMPLICIO (*Phys.* 103, 13)

Vediamo ora il discorso di Melisso, di cui Aristotele fa una critica in quel che precede [*Phys.* 186 a 4]. *Melisso servendosi infatti dei principî dei filosofi della natura intorno alla generazione e alla corruzione così inizia il suo libro:*

1. Se niente è, che cosa se ne potrebbe dire come se fosse qualcosa di esistente?

E se qualcosa è, o è generato o esiste da sempre. Ma se è generato, si è generato dall'essere o dal non-essere. Tuttavia non è possibile né che qualcosa nasca dal non-essere (né un'altra cosa che non sia né, a maggior ragione, l'essere assoluto) né che nasca dall'essere.

2 SIMPLICIO (*Phys.* 29, 22; 109, 20)

Ora dunque poiché non è nato è e sempre era e sempre sarà e non ha né principio né fine, ma è infinito. Se fosse nato infatti avrebbe principio (perché avrebbe cominciato a nascere ad un momento determinato) e fine (perché avrebbe finito di nascere ad un momento determinato) [17]; ma poiché non ha né cominciato né terminato era sempre e sempre sarà, < e > [18] non ha né principio né fine. Non è possibile infatti che sia sempre ciò che non è tutto [19].

3 SIMPLICIO (*Phys.* 109, 29)

Che egli così come dice sostanzialmente limitato ciò che « è nato ad un dato momento » [20] [B 2] dica anche sostanzialmente infinito « ciò che sempre è » lo chiarisce inequivocabilmente con queste parole:

Ma come è sempre, così bisogna anche che sia sempre infinito in grandezza [21].

Dicendo grandezza non intende tuttavia l'estensione.

In quest'ultimo caso infatti sarebbe e non nascerebbe. Dunque l'essere non è generato e quindi esiste da sempre. L'essere non potrà nemmeno perire: perché non può passare né nel non-essere (anche questo principio è infatti accettato dai fisici) né nell'essere. In quest'ultimo caso infatti l'essere, ancora una volta, resterebbe ciò che è e non perirebbe. L'essere, dunque, né si è generato né potrà perire: quindi era e sarà sempre.

2. Ma poiché ciò che si è generato ha un principio, ciò che non è generato non ha principio; ora l'essere non si è generato, e quindi non ha principio. Inoltre ciò che si corrompe ha una fine. Ma se qualcosa è incorruttibile non ha fine. L'essere, quindi, essendo incorruttibile non ha fine. Ma ciò che non ha né principio né fine è infinito. Quindi l'essere è infinito.

4 Simplicio (110, 2) [dopo B 9]

E subito dopo l'eternità pose l'infinità sostanziale dicendo:

Ciò che ha principio e fine non è né eterno né infinito,

e quindi ciò che non l'ha è infinito.

5 Simplicio (*Phys.* 110, 5) [dopo B 4]

Dall'infinità dedusse poi che esso è uno per mezzo dell'argomento che

se non fosse uno, sarebbe limitato dal confinare con altro [22].

Quest'argomento però pecca di eccessiva indeterminatezza secondo Eudemo, il quale così lo critica: « Ma anche se si ammette che l'essere è infinito, perché poi dovrebbe essere anche uno? Poiché non è vero che per il fatto di essere una pluralità si limitino in qualche modo reciprocamente. Infatti il passato sembra essere infinito benché abbia un limite nel presente. La molteplicità non sarà quindi evidentemente infinita in tutti i casi, ma in qualche caso sembra possibile che lo sia. Di conseguenza bisogna determinare come l'essere non possa essere infinito se è molteplice ». [Fr. 9 Sp.].

6 Simplicio (*de cael.* 557, 14)

Poiché l'esistenza del sensibile sembra essere di un'evidenza immediata, se l'essere è uno non può esservi altro all'infuori di esso. Melisso dice infatti:

Se fosse, com'è, infinito, dev'esser uno. Se fossero due infatti non potrebbero essere infiniti, ma uno costituirebbe un limite per l'altro.

E Parmenide:... [B 8, 4].

[Cfr. *De M. X. G.* C. I, § 4 [23]].

---

6. Ma se l'essere è infinito è uno.

Se fossero due infatti non potrebbero essere infiniti, ma uno costituirebbe un limite per l'altro.

Ma l'essere è infinito; dunque non sarà molteplice, ma uno.

7 SIMPLICIO (*Phys.* III, 18)

Melisso dunque, concludendo così ciò che ha detto prima e passando in tal modo a trattare del movimento dice:

1. Così dunque è eterno e infinito e uno e tutto uguale. 2. E non può né perire né diventar più grande < né cambiare la sua natura >[24] né mutare la sua disposizione, né soffrir dolore né provar sofferenza. Che se dovesse esser soggetto a una qualunque di queste cose, non sarebbe più uno. Se infatti cambia la sua natura è necessario che l'essere non sia uguale, ma che perisca ciò che era prima e nasca ciò che non è. Basterebbe dunque che diventasse diverso anche di un solo capello in diecimila anni perché si annientasse completamente in tutta la durata del tempo. 3. E neppure è possibile che muti la sua disposizione, perché non si distrugge l'ordinamento che c'era prima e non nasce quello che non c'è. Ma poiché niente si aggiunge o perisce o diventa diverso, come potrebbe mutarsi qualcuno degli esseri?[25]. Perché se qualcosa potesse diventare diverso, sarebbe già cambiata anche la sua disposizione. 4. Né soffre dolore: perché non potrebbe

---

7. (1) *Ma se è uno è anche immobile. L'uno infatti è sempre uguale a se stesso.* (2) *Ma ciò che è uguale*

non può né perire né diventar più grande né mutare la sua disposizione, né soffrir dolore né provar sofferenza. Ché se dovesse esser soggetto a una qualunque di queste cose, non sarebbe più uno.

Infatti ciò che si muove di un moto qualsiasi passa da qualcosa in un'altra. Ma non c'è altro essere oltre l'essere. Quindi esso

essere tutto se lo soffrisse, giacché una cosa che soffre dolore non può essere sempre né ha la stessa forza di una cosa sana. E non sarebbe neppure uguale se soffrisse, perché soffrirebbe se gli venisse aggiunto o tolto qualcosa, e allora non sarebbe piú uguale. 5. Neppure ciò che è sano potrebbe soffrire, perché perirebbe ciò che è sano e quindi ciò che è, e ciò che non è nascerebbe. 6. E anche per il provar sofferenza vale lo stesso ragionamento che per il soffrir dolore. 7. E neppure c'è niente di vuoto: perché il vuoto non è nulla e quindi ciò che non è nulla non può esistere. Né si muove: infatti non ha luogo dove spostarsi, ma è pieno. Ché se il vuoto esistesse[26], potrebbe spostarsi nel vuoto, ma non essendovi il vuoto non ha dove spostarsi. 8. E non può essere né denso né sottile[27]. Il sottile infatti non è

---

non si muoverà. (7) *E in un altro modo: niente è vuoto dell'essere.*

Perché il vuoto non è nulla e quindi ciò che non è nulla non può esistere. Né si muove l'essere: infatti non ha luogo dove spostarsi,

non esistendo il vuoto. (8) *Ma non è neanche possibile che si restringa in se stesso. Se fosse possibile sarebbe piú sottile e piú denso di se stesso, il che è impossibile.*

Il sottile infatti

è impossibile che sia pieno

nella stessa misura del denso, ma il sottile è già di per se stesso piú vuoto del denso.

Ma il vuoto non esiste. Se l'essere sia pieno o no, dev'esser stabilito in base al fatto se può accogliere o no qualcosa d'altro: perché se non lo accoglie è pieno, se invece accoglie qualche cosa non è pieno.

possibile che sia pieno nella stessa misura del denso, ma il sottile è già di per se stesso piú vuoto del denso. 9. Questa è la distinzione da fare tra pieno e non pieno: se una cosa fa posto a un'altra o la accoglie in sé non è piena; se non fa posto ad un'altra né l'accoglie in sé è piena. 10. Quindi deve essere pieno se il vuoto non esiste. Ma se è pieno non si muove [28].

8 Simplicio (*de caelo* 558, 19) [cfr. A 14]

Melisso dopo aver detto che l'essere è uno, ingenerato e immobile e che non vi è assolutamente alcun vuoto a creare degli intervalli in esso, ma che è tutto pieno di se stesso, aggiunge:

1. Questo discorso che abbiamo fatto è la massima prova che esiste soltanto l'uno [29], ma ne son prove [30] anche queste cose che ora diciamo. 2. Se infatti esistessero molti esseri, dovrebbero essere cosí come io dico che è l'uno. Ché se ci fosse la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro, e il vivo e il morto, e il nero e il bianco e tutte quelle cose che gli uomini dicono esser vere [31], se dunque queste

---

Ora se il vuoto non esiste è necessario che sia pieno. Ma in questo caso non si muove, non perché sia impossibile che si muova attraverso il pieno, come diciamo per i corpi, ma perché l'essere nella sua totalità non può muoversi né verso l'essere (non v'è altro oltre di esso) né verso il non-essere, perché il non-essere non è. Questi argomenti di Melisso bastano per la critica di Aristotele. Le sue dottrine sono, in breve, queste: « l'essere non si è generato; ciò che non è generato non ha principio, dato che ha un principio ciò che è generato; ciò che non ha principio è infinito; l'infinito non è possibile che sia insieme ad un altro come secondo, ma è uno; l'uno e infinito è immobile ».

cose esistono e noi vediamo e udiamo secondo verità, ognuna di esse dovrà essere necessariamente tale quale ci è apparsa la prima volta e non dovrà né cambiare né diventar diversa, ma essere sempre ognuna qual è. Ora noi diciamo di vedere di udire e di intendere secondo verità; 3. e tuttavia ci sembra che il caldo diventi freddo e il freddo caldo e che il duro diventi molle e il molle duro e ci sembra che il vivo muoia e nasca da ciò che non vive e che tutte queste cose mutino nella loro natura e che ciò che era non sia uguale a quel che è ora, ma che per esempio il ferro, che è una cosa dura, si consumi stando a contatto [32] col dito, e cosí l'oro e la pietra e tutto ciò che sembra solido, e ci sembra che dall'acqua si generino terra e pietra. Da cui risulta che noi non vediamo né conosciamo gli esseri nella loro realtà. 4. Dunque queste cose non concordano tra loro. Infatti benché diciamo che gli esseri sono molti e che hanno forme e forza eterne [33], ci sembra poi che tutti mutino nella loro natura e divengano diversi da come li vediamo ogni volta. 5. E allora è chiaro che non avevamo visto giusto e che quelle cose ci sembrano a torto esser molte; perché se fossero vere non cambierebbero, ma ciascuna di esse sarebbe esattamente tale quale ci sembrava essere. Ché niente è piú forte di ciò che è veramente. 6. Ma se è cambiato allora l'essere è andato perduto ed è nato il non-essere. Cosí se ci fossero molti esseri, bisognerebbe che fossero esattamente tali qual è l'uno [34].

9 SIMPLICIO (*Phys.* 109, 34) [dopo B 10]

Che intenda incorporeo l'essere, Melisso lo dice chiaramente con queste parole:

Dunque se deve essere, bisogna che sia uno; ma essendo uno bisogna che non abbia corpo. (87, 6) Nel caso che avesse uno spessore avrebbe delle parti e quindi non sarebbe piú uno[35].

10 SIMPLICIO (*Phys.* 109, 32) [dopo B 3]

Dicendo grandezza non intende tuttavia l'estensione; dimostra infatti che l'essere è indivisibile:

Poiché se l'essere si divide, allora si muove, ma se si muovesse non sarebbe.

Ma chiama grandezza l'irraggiungibile elevazione dell'ipostasi.

NOTE

NOTE A TALETE

1 *Protag.* 343 a (D. 10 A 2): Fra questi uomini (i filosofi «laconizzanti») si contano Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene e, settimo, lo spartano Chilone. Tutti questi erano seguaci e ammiratori e discepoli della costituzione spartana. Ed è facile capire che anche la loro sapienza era di tipo spartano, ognuno di essi cioè parlava per brevi sentenze memorabili. Essi si sono anche riuniti ed hanno offerto ad Apollo, nel suo tempio a Delfi, il meglio della loro sapienza con questa scritta che è sulla bocca di tutti: «conosci te stesso» e «non troppo». Perché dico questo? perché tale era la caratteristica della filosofia degli antichi, un breve sentenziare laconico. E proprio di Pittaco è ben noto questo detto, che vien lodato dai sapienti: «è difficile esser buoni». — Sui sette saggi, oltre a Stobeo, III, 1, 172 (D. 10 A 3), cfr. Diogene, I, 40 sgg.: Ecco ciò che si tramanda... sui sette saggi. Damone di Cirene, l'autore del libro *Sui filosofi*, li mette tutti sotto accusa e specialmente i sette savi. Anassimene li considera dei poeti. Dicearco sostiene invece che essi non erano né dei saggi né dei filosofi, ma degli uomini intelligenti e dei legislatori. Archetimo di Siracusa racconta del loro incontro presso Kypselos, a cui dice di esser stato presente; Eforo il loro incontro alla corte di Creso, dove si trovarono tutti meno Talete. Alcuni sostengono che si sono incontrati anche al Panionio e in Corinto e in Delfo. (41) Le opinioni divergono anche per quel che riguarda le loro sentenze, cosicché il medesimo detto viene ora attribuito ad uno ora ad un altro di essi, com'è il caso del seguente:

È di Chilone, il saggio di Sparta, il detto:

«Non troppo; tutto è bello al momento opportuno».

Non si è d'accordo neppure sul loro numero. Leandrio (Maiandrio?) mette al posto di Cleobulo e di Misone Leofanto, figlio di Gorgia, nativo di Lebedo o di Efeso, e Epimenide di

Creta; Platone nel *Protagora* (cfr. sopra) mette Misone al posto di Periandro; Eforo tralascia Misone e mette invece tra i sette Anacarsi. Altri annoverano tra di essi anche Pitagora. Dicearco ne nomina quattro su cui tutti sono d'accordo: Talete, Biante, Pittaco, Solone; e ne cita altri sei: Aristodemo, Panfilo, Chilone di Sparta, Cleobulo, Anacarsi, Periandro, tra i quali dà la preferenza a tre. Alcuni vi aggiungono Acusilao di Argo, figlio di Caba o di Scabra. (42) Ermippo, nel suo libro *Sui saggi*, ne conta diciassette, da cui si fanno le diverse scelte: Solone, Talete, Pittaco, Biante, Chilone, ‹Misone›, Cleobulo, Periandro, Anacarsi, Acusilao, Epimenide, Leofanto, Ferecide, Aristodemo, Pitagora, Laso, figlio di Carmantide o di Sisimbrino o, secondo Aristosseno, di Cambrino, nato ad Ermione, e infine Anassagora. Ippoboto invece cita i seguenti nella sua *Lista dei filosofi*: Orfeo, Lino, Solone, Periandro, Anacarsi, Cleobulo, Misone, Talete, Biante, Pittaco, Epicarmo e Pitagora.

[1] Ed. Pfeiffer, fr. 191 (cfr. D. 11 A 3 a e Nachträge a. l.).

[2] Altre pretese sentenze di Talete, poco dissimili da queste, sono riportate in Stobeo, III, 1, 172, 4 (D. 10 A 3).

[3] Le testimonianze più sicure sulla cronologia di Talete ci provengono da Erodoto (pp. 8-9): lo storico risale ad una tradizione evidentemente antica, secondo la quale Talete era vissuto intorno all'epoca di Creso, stimato dai concittadini per le sue conoscenze astronomiche e la sua saggezza politica. Le notizie che compaiono in Erodoto non sono del tutto coerenti, ma confermano comunque la tradizione che lo faceva attivo negli anni precedenti il 546/5 (morte di Creso) e ci dànno ancora un elemento assai sicuro, la predizione dell'eclissi avvenuta nel 585 (che è anche attestata, secondo Diogene, da Senofane, vissuto una cinquantina d'anni dopo il filosofo, e successivamente da Eraclito e Democrito). I moderni concordano per lo più su questa eclissi, rifiutando quelle del 597 e del 610 (il maggior difensore di quest'ultima era stato il Tannery, *Pour l'hist. d. l. sc. hell.*, 1887, 36 sgg.; per maggiori particolari vedi Zeller-Mondolfo, II, 102 sgg.). Un'altra notizia, risalente anch'essa ad antica tradizione è quella citata da Diog., I, 22 (p. 1): Demetrio Falereo, lo scolaro di Teofrasto, poneva l'acmé di Talete (e degli altri sette savi) nel 582/1, in relazione all'istituzione delle Pitiche. Tale notizia si riallaccia alla tradizione dei sette savi, conforme alla testimonianza di Platone (n. 1).

Apollodoro conosceva queste diverse tradizioni e se n'è servito, come vedremo, nel suo computo: disgraziatamente la sua testimonianza, così come appare in Diogene, presenta dei lati oscuri e contraddittori. Diogene dice: 1) che, secondo Apollodoro, Talete è nato nell'ol. 35, 1 (640/39); 2) che morì a 78 anni; 3) che, secondo Sosicrate, morì a 90 anni; 4) che morì — infatti — nell'ol. 58 (548/4); 5) che era vissuto all'epoca di Creso e che gli aveva promesso di deviare l'Ali (546/5). I cinque membri risultano contraddittori se si ammette che anche 2) appartenga ad Apollodoro: Talete dovrebbe infatti esser morto nel 562/1 (640/39 — 78) il che contrasta con la notizia dei rapporti con Creso, che il cronologo non poteva ignorare. La notizia di Sosicrate avrebbe un'apparenza di maggiore logicità (se ammetteva la stessa data di nascita di Apollodoro, abbiamo 640 — 90 = 550/49), ma non si giustificano i due anni di scarto dalla data di morte. Il testo è oltracciò assai ambiguo non risultando chiaramente quale delle due notizie sulla durata della vita debba confermare l'« infatti » del membro 4). Il Diels (Rh. Mus., XXXI), supponendo nella notizia riferita a Sosicrate una parentetica, ricostruiva così l'ordine delle notizie: 1 2 (3) 4 5. Della contraddizione, che risulta ancora più forte [640 — 78 = 562/1 e non 548/4 come risulta da 4) e da 5)] bisognava ricercare la causa nella corruzione del testo nella fonte di Diogene e supporre al posto della tramandata ol. 35 (AE) un'originaria ol. 39 (AΘ, 624/3), scambio assai frequente. Dunque secondo tale ricostruzione Apollodoro avrebbe detto che Talete era nato nel 624/3, esattamente 78 anni prima della morte; il che si accorderebbe anche col supposto metodo di calcolo apollodoreo (l'avvenimento più importante di un personaggio coincide con l'acmé, fissata ai 40 anni), in quanto dal 585/4, anno dell'eclissi predetta, alla nascita vi sono appunto circa 40 anni (ma più esattamente 39). Jakoby (*Apollodors Chronik*, 1902, 175 sgg.) sviluppa ulteriormente l'argomentazione del Diels cercando di spiegare la divergente notizia di Sosicrate: questi avrebbe ammesso le stesse date di Apollodoro per la nascita e per la morte di Talete [per Jakoby il membro 3) non è una parentetica e il 4) si riferisce a Sosicrate, motivando il prolungamento della vita]; ma avendo già trovato nel testo da lui utilizzato la corruzione di AΘ in AE (624/3 in 640/39) avrebbe dovuto prolungare gli anni di Talete perché i conti non tornavano. Per questo lo Jakoby, oltre alla corruzione individuata dal Diels, è costretto a supporne una seconda, di 94 in 90, per giustificare lo scarto di anni che altrimenti risulterebbe (640 — 546 = 94 e non 90).

Le date risultanti sarebbero dunque: 624/3 per la nascita, 585/4 per l'acmé (pred. dell'eclissi), 546/5 per la morte e i moderni sono per lo piú d'accordo su questa ricostruzione. Anche il Colli (*Physis kryptesthai philei*, 1948, 103 sgg.) accetta la restituzione dielsiana del testo di Apollodoro, ma propone poi in via d'ipotesi un'altra datazione approssimativa, ricavata in base alla notizia di Demetrio e alla supposizione di una tendenza nel cronologo (che doveva destreggiarsi tra i dati cronologici della tradizione e Teofrasto, il quale retrocedeva il filosofo nelle nebbie dei primordi) ad invecchiare Talete: egli sarebbe vissuto tra il 620/15 e il 535/25. Ma qui non si tratta piú di una ricostruzione del testo apollodoreo, ma di un'ipotesi sulla cronologia « reale » di Talete, su cui gli unici dati sicuri si arrestano al riconoscimento di quell'antica tradizione che abbiamo visto piú sopra.

Le altre fonti confermano i risultati della critica moderna nella restituzione delle date apollodoree: nessuno dà come anno di morte il 562/1, mentre compare spesso la data di nascita corrotta [Suda (p. 7); Eusebio (D. 11 A 7): a) Cirillo, *c. Jul.* I, 12 = ol. 35 - ol. 58; b) Gerolamo = ol. 35, 1 (*trad. arm.* = ol. 35, 2)]. Le notizie divergenti sulla predizione dell'eclissi e sull'acmé (Clemente, Eusebio, pp. 8-9) si spiegano con l'uso di diversi metodi di datazione. La notizia di Flegonte in Suda è assurda e non è chiaramente spiegabile. La testimonianza di Abulfaragius (D. 11 A 7), che Diels riportava come un'ulteriore prova della sua tesi, determina invece — come ha dimostrato Unger « Phil. » 41, 1892) — l'acmé di Talete verso il 582/1, la quale data si riallaccia forse alla tradizione di Demetrio Falereo.

[5] Sulla morte di Talete c'è un'altra vaga notizia in Plutarco, *Sol.*, 12 (D. 11 A 8) che narra di una predizione del filosofo sul luogo da lui scelto come tomba.

[6] Seguo qui il testo del Burnet, piú convincente.

[7] Aristotele traccia in questo passo l'impostazione generale della filosofia piú antica, fissando i punti principali della sua interpretazione: i primi filosofi hanno parlato unicamente di principî materiali, concepiti come qualcosa di sostanziale di fronte al mutare degli accidenti. Aristotele traduce naturalmente le opinioni di questi filosofi nella propria terminologia, e se in questa accentuazione razionalistica essi vengono a distinguersi piú nettamente dagli antichi « teologi » (il che è particolarmente importante per Talete), va tuttavia perduto il carattere intuitivo di quelle

prime espressioni filosofiche. Aristotele si sforza di organizzare in una struttura piú lineare affermazioni prive di rigore formale, principi che sono effettivamente « materiali », come l'acqua e il fuoco, e che d'altra parte rivelano caratteri irriducibili a tale determinazione; di qui l'ambiguità della sua terminologia — particolarmente sensibile in questo passo — che cerca di serbare il carattere intuitivo di quelle formule (il frequente uso del termine « physis », che qui è evidentemente sinonimo di « arché », ma tuttavia tipico), senza per altro rinunciare a precisarle. Quanto al ragionamento che avrebbe indotto Talete a scegliere l'acqua, è stato notato come Aristotele lo presenti in forma ipotetica, ben sottolineata da un « forse », che scompare poi in Simplicio (cfr. test. sg.), il quale ne parla ormai come di un dato di fatto.

* Stupisce quest'affermazione di Simplicio, nettamente in contrasto con quella riportata subito sopra, in cui si parlava a proposito di Talete di « un unico principio mobile e limitato (πεπερασμένην) ». In quel passo, preso da Teofrasto, il senso di πεπερασμένην era ben chiaro: si partiva da filosofi che ammettevano un principio unico, mobile e limitato (Talete, Ippone - Ippaso, Eraclito), e l'esposizione continuava poi (cfr. *Dox.* p. 475 sg.) con quelli che ammettono un principio unico, mobile e illimitato (ἄπειρον), cioè Anassimandro e Anassimene, che determinava qualitativamente il suo principio. Πεπερασμένην non può aver altro senso che quello di limitazione spaziale. Teofrasto, ed evidentemente Simplicio con lui, considerava dunque limitata, finita, l'acqua di Talete. Qui Simplicio fa invece quest'osservazione commentando un passo della *Fisica* aristotelica (203 a 16; cfr. 2, A 10), che dice testualmente: « Tutti quanti i fisici dànno sempre come sostrato all'infinito un'altra natura, prendendola dai cosiddetti elementi, come l'acqua, l'aria o qualcosa di mezzo tra le due ». Simplicio non fa dunque che rovesciare l'impostazione aristotelica (che non parla per altro di nature infinite, ma degli elementi dati come sostrato all'infinito), precisando il supposto riferimento a Talete. L'affermazione di Aristotele, a meno che non si riferisca ad Ippone, può spiegarsi in questo modo: parlando specificamente di Talete (*Metaph.* 983 b) non si sentiva di sostenere l'infinità dell'elemento umido per la mancanza di notizie precise in proposito; parlando poi dell'infinito, in un contesto che si propone semplicemente *esemplificazioni* storiche, tra i sostrati ad esso sottoposti ricorda anche l'acqua di Talete, che, anche se il filosofo non si era espresso esplicitamente su questo punto, vedeva sostanzialmente affine ai principî degli altri ionici.

[9] Queste sono le uniche testimonianze sicure — e verosimile, per quanto non certa, è la notizia di Seneca (**A 13**) — sulla cosmologia di Talete. Le altre, e principalmente Aezio (di cui vengono qui tralasciate le notizie sulle combinazioni degli elementi, l'unicità del mondo, la divisione della sfera celeste, la natura terrosa del sole e degli astri, l'illuminazione della luna da parte del sole, ecc.) non hanno valore di fonte storica. La cosmologia di Talete tuttavia era probabilmente più complessa e di essa vi è forse un vago cenno, come vuole il Mondolfo (Zeller-Mondolfo, II, 132), in Aristotele, *Meteor.* 353 b (cfr. 2 **A 28**).

[10] I due ultimi passi (Aezio: « Talete e Democrito attribuiscono all'acqua la causa dei terremoti »; Seneca: « ... hac, inquit [Talete], unda sustinetur orbis velut aliquid grande navigium et grave his aquis, quas premit... illud argumenti loco ponit, aquas esse in causa, quibus hic orbis agitetur, quod in omni maiore motu erumpunt fere novi fontes... ») sulla teoria del terremoto, come i precedenti, sono confermati da Aristotele, *de caelo* 294 a 28 (**A 13**). Cfr. Gigon, *Ursprung der griech. Phil.*, Basilea 1945, p. 46.

[11] Cfr. *Dox.*, 226 sg. e Gigon, *Ursprung der griech. Phil.*, Basilea 1945, pp. 49 sg.

[12] I moderni (e questo valga per tutte le testimonianze sulle conoscenze geometriche e astronomiche e sulle predizioni di eclissi di Talete) sono molto cauti nell'attribuire a Talete conoscenze teoriche e scoperte generali, e propendono in genere ad attribuire al filosofo solo la conoscenza di metodi più o meno empirici, come quelli dei Caldei e degli Egiziani, con cui Talete avrebbe avuto contatti nei suoi viaggi.

NOTE A ANASSIMANDRO

1 La cronologia di Anassimandro non ci offre alcun punto d'appoggio sicuro, ma non v'è d'altra parte alcuna ragione per ritenere completamente arbitraria quella offertaci da Apollodoro; questi, ci dice Diogene, determina l'età del filosofo, 64 anni, in un'epoca precisa, nell'ol. 58, 2 (547/6). Nello stesso passo si parla di un'epitome tratta da un'opera di Anassimandro che il cronologo avrebbe avuta per le mani; è probabile che il filosofo accennasse in essa alla sua età e che ad Apollodoro non rimanesse che da determinare in qualche modo l'anno di pubblicazione del libro. I pareri sono discordi: c'è chi pensa semplicemente a sincronismi (Jakoby), ma è sempre possibile che il cronologo avesse trovato nel libro elementi che gli permettevano di riallacciarlo ad una certa epoca. E ciò troverebbe conferma nella notizia di Plinio, *N. H.* II, 31; **A 5**, secondo la quale Anassimandro avrebbe scoperto l'obliquità dello zodiaco nell'ol. 58. È chiaro che Apollodoro cercava di articolare intorno a certi punti la sua lista di filosofi (basta dare un'occhiata alla successione per rendersene conto), ma questa sua tendenza non gli impediva certamente di tener conto di tutti gli elementi del calcolo. Dunque stando a questi dati Anassimandro sarebbe nato nel 611/10, ed in effetti anche Ippolito, I, 6, 7; **A 14**, dà press'a poco la stessa data (ol. 42, 3 = 610/9). La data di morte non è precisata, ma si dice che il filosofo morì « poco dopo » il 547/6. L'ultima parte del passo di Diogene è però sconcertante: Anassimandro sarebbe fiorito all'epoca di Policrate. Ora Apollodoro fissava l'epoca di Policrate nell'ol. 62: se non fosse già morto, il filosofo avrebbe avuto a quella data un'ottantina d'anni. Dopo Diels (*art. cit.*, pp. 24 sgg.) si ammette tradizionalmente che quest'ultima frase non si riferisce ad Anassimandro, ma a Pitagora, messo in relazione da moltissime fonti col tiranno di Samo; una mera ipotesi, ma più consigliabile della lettura proposta da Colli (*op. cit.*,

p. 109): ol. 68, 2 invece che 58, 2 nel passo in cui si dànno a Anassimandro 64 anni. La notizia di ELIANO, *V. H.* III, 17 (cfr. **A 3**), secondo la quale Anassimandro avrebbe guidato i Milesi a colonizzare Apollonia, non ci dà alcun aiuto, anzi complica ulteriormente le cose poiché l'anno di fondazione di Apollonia coincide con quello di nascita del filosofo. È probabile che il geografo, come osserva Jakoby, abbia basato la fondazione di Apollonia sulla cronologia del filosofo, scambiando però l'anno di nascita con l'acmé. Tale notizia, anche se non risale ad una tradizione antica sicuramente accertabile — tanto che vi si vuol vedere l'intenzione di basare un rapporto personale tra Anassimandro e Diogene di Apollonia — testimonia tuttavia della preminente posizione del filosofo tra i suoi concittadini.

A proposito della tradizione più antica giova notare che come per Talete le notizie che risalgono ad antichi scrittori ci presentano, piú che un filosofo, un « inventore » e un geografo. Da Aristotele in poi la tradizione pone l'accento unicamente sul lato filosofico dell'opera di Anassimandro — e questo non è che un caso particolarmente tipico della tendenza storiografica di Aristotele e dei suoi continuatori (cfr. *Introduzione*, p. XXI). Lo HEIDEL (*Anaximanders book, the earliest known geographical treatise*, in Proceed. of the Am. Ac. of A. a. S., 1921) è giunto per altra via e con altri intenti a mettere a fuoco questa divergenza tra le notizie antiche e la dossografia aristotelica e postaristotelica, ma riconoscendo ad Anassimandro unicamente l'interesse per la cosmogonia (vista come la storia del mondo), la storia, la geografia ecc., finisce col trascurare del tutto il carattere filosofico (sebbene diverso da quello dell'interpretazione di Aristotele) del suo περὶ φύσεως.

[1] Il testo greco è: ἐξ ἧς (la natura infinita) γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. Da questa notizia teofrastea dipendono IPPOLITO (**A 14**, 1) e lo Ps. PLUTARCO (**A 13**). I κόσμοι (l'espressione κόσμος per l'universo ordinato e κόσμοι per le sue parti è probabilmente già in Anassimandro) di cui parla Teofrasto-Simplicio sono gli anelli degli astri, della luna e del sole, intesi appunto come parti ordinate e organiche: in Ippolito diventano τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον « l'ordine che regna in essi » e nello Ps. Plutarco diventano i « mondi infiniti », riferiti alla dottrina dell'infinità dei mondi sostenuta da Anassimandro. Nella traduzione abbiamo seguito le diverse interpretazioni del termine, ma si faccia attenzione alla filiazione. Su questo punto e per il concetto di κόσμος in Anassimandro, si veda KRANZ, *Kosmos als philos. Begriff frühgr. Zeit*, in « Phil. » Bd. 93, 1938, e in part. pp. 433 sgg.

2 Il primo problema che si presenta in questa che è la principale testimonianza su Anassimandro è la traduzione del termine ἄπειρον. Precisiamone intanto l'esatto significato nel contesto in cui si trova, seguendo la suddivisione teofrastea dei primi « fisici ». Nel fr. 1 (*Dox.*, 475) Teofrasto considera quei filosofi che ammettono « un unico principio, mobile e limitato (πεπερασμένον) »; parlando di Talete, Ippone, Ippaso ed Eraclito lo storico non ha bisogno di ricorrere a sottigliezze: il loro principio è determinato qualitativamente (acqua e fuoco), non parlano di un eventuale carattere di infinità. Questo principio è dunque in generale πεπερασμένον, limitato, e l'attenzione si sofferma quindi principalmente sulla limitazione spaziale, includendovi però in certo modo anche la determinazione qualitativa. Con Anassimandro e Anassimene le cose si complicano e Teofrasto deve ricorrere a delle distinzioni di termini. Nel fr. 2 (*Dox.*, 476), infatti, continua la sua suddivisione parlando di quelli che ammettono « un unico principio, mobile e illimitato (ἄπειρον) ». Il senso di ἄπειρον si determina in un primo tempo rispetto al πεπερασμένον del paragrafo precedente. Il principio di Anassimandro è illimitato, senza limite. Vedremo però che l'ampiezza di questa definizione si preciserà in due sensi ben distinti. Teofrasto continua: Anassimene pone anche lui un principio unico e illimitato (ἄπειρον), ma non indeterminato qualitativamente (ἀόριστον) come quello di Anassimandro, ma bensì determinato (ὡρισμένον), ed è l'aria. Ricapitolando abbiamo un iniziale πεπερασμένον che indica limitatezza in generale, precisandosi però spazialmente riguardo a Talete, Ippone, Ippaso, Eraclito (cfr. n. 8, p. 16 d; cfr. anche Simpl., *Phys.* 22, 9 = 3 A 5); un ἄπειρον che è direttamente opposto a πεπερασμένον, indicante illimitatezza in generale e che si precisa poi, rispetto ad Anassimene, nei due sensi di ἄπειρον spaziale (illimitato-infinito) e di ἄπειρον qualitativo (ἀόριστον-indeterminato). L'ὡρισμένον determina l'altro lato possibile del πεπερασμένον, ed indica la determinazione qualitativa. (L'ὡρισμένον in senso temporale del fr. 1 [*Dox.*, 475] dimostra che questi non sono termini tecnici, con significato univoco, ma sono usati variamente per necessità di distinguere). Abbiamo tradotto perciò ἄπειρον « illimitato », in modo da lasciare al termine tutta la sua ampiezza originaria nelle testimonianze di Teofrasto e in quelle che da lui derivano, traducendolo invece con « infinito » nei passi della *Fisica* aristotelica, in cui, come talvolta in Teofrasto, assume decisamente questo significato.

Un secondo problema è costituito dall'osservazione di Teofrasto che Anassimandro ha per primo usato il termine ἀρχή,

« principio » (che il passo debba intendersi in questo modo e non al contrario — che cioè Anassimandro abbia dato per primo all'ἀρχή il nome di ἄπειρον — oltre che reso necessario dal senso, è confermato da Simpl., in *Phys.*, 150, 22: πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον...). Il Jordan (*Beiträge zu einer Geschichte der philos. Terminologie*, in Arch. f. Gesch. d. Philos., 1911, 475) spiega la notizia di Teofrasto come una semplice deduzione: Anassimandro è il primo a scrivere un περὶ φύσεως, il problema principale dell'antica filosofia è quello dell'*arché*, dunque è lui l'inventore del termine. Le ragioni che porta il Jordan contro la possibilità dell'uso di ἀρχή come « elemento primario » negli Ionici non bastano ad infirmare la categorica dichiarazione di Teofrasto. Per quanto giuste siano le limitazioni poste dal Jordan al significato di ἀρχή in Omero e nei primi filosofi, non era necessario, come già osservava lo Zeller (tr. Mondolfo, II, 163 n. 1), che Anassimandro usasse *arché* in senso aristotelico. Teofrasto può aver dato particolare risalto alla cosa perché a differenza di Omero l'uso di *arché*, nel senso di inizio-condizione di una serie causale, si riferiva in Anassimandro ad un'impostazione filosofica, e lo storico avrà creduto di poter riavvicinare il termine al senso aristotelico. Per questo abbiamo tradotto ἀρχή « principio » nella testimonianza teofrastea e in Simplicio, mentre riportando le stesse parole nel fr. 3 di Anassimandro abbiamo tradotto con « inizio ».

Malgrado l'ampiezza della citazione più o meno testuale di Anassimandro e il commento di Teofrasto, incerta rimane la natura dell'ἄπειρον. (Per le varie interpretazioni degli storici cfr. Lütze, *Ueber das ἄπειρον Anaximanders*, Lpz. 1878, e Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, II, 140 sgg.). L'interpretazione teofrastea, per quanto originatasi da quella di Aristotele, ne diverge decisamente. I presupposti critici di Aristotele nell'interpretazione di Anassimandro sono due: 1) anche il principio anassimandreo è materiale (τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ὑπέθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων, *Metaph.* 983 b; 1 A 10); 2) l'ἄπειρον non può essere che predicato. Vedremo poi, a proposito delle testimonianze aristoteliche, come lo Stagirita, malgrado la rigidezza di questi due criteri, oscilli nelle sue definizioni del principio anassimandreo, da una fugace ammissione della sostanzialità dell'ἄπειρον, all'ἄπειρον come μῖγμα e come μεταξύ (si veda a questo proposito Colli, *op. cit.*, 69 sgg., in part. n. 2). Teofrasto dà invece un'interpretazione, se non molto particolareggiata — almeno per quello che ne sappiamo — pur tuttavia assai decisa: Anassimandro non considera l'ἄπειρον

come predicato di un soggetto, ma in senso sostanziale, come l'elemento primordiale delle cose. Il testo non lascia dubbi al riguardo: « τῶν δὲ ἓν καί κινούμενον καί ἄπειρον λεγόντων 'Α... ἀρχήν τε καί στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ». Ed esso non è uno dei quattro elementi, ἀλλ' ἑτέραν τινά φύσιν ἄπειρον, ma « una certa altra natura infinita ». Evidentemente Teofrasto non si sentiva di precisare ulteriormente ciò che non aveva precisato il filosofo stesso; ma è tuttavia tipica la sua divergenza da Aristotele, che, non potendo ammettere il principio di « un infinito » sostanziale, cercava di riferirlo come attributo a qualcosa di materiale, nella definizione del quale si trovava per altro in difficoltà. Non che Teofrasto affermi l'immaterialità dell'ἄπειρον — anche se l'avesse fatto, sarebbe stata un'interpretazione inaccettabile, sottraendosi i principî di questi filosofi a determinazioni come quelle di « materiale » e « immateriale », anche l'acqua di Talete o l'aria di Anassimene — egli vuol semplicemente precisare che il principio di Anassimandro non era qualitativamente determinato. Questo non può esser trascurato, tanto più che suona come una correzione alle interpretazioni dello Stagirita. Ed è noto come Teofrasto fosse storico più fedele di Aristotele.

[4] *L'ἄπειρον come μῖγμα.* Il DIELS, escludendo dalle testimonianze quella della *Metafisica* aristotelica (1069 b 15-23) — citata solo e riportata in altro contesto (59 A 61) — minimizzava tutte quelle che considerano l'ἄπειρον una sorta di mescolanza di elementi, e che venivano così riferite unicamente al problema dei contrari. In realtà sebbene l'esemplificazione ἄπειρον = μῖγμα serva ad Aristotele per spiegare la funzione e il modo di derivazione dei contrari dal principio anassimandreo, essa attribuisce tacitamente all'ἄπειρον una certa struttura che risolve il problema dell'infinito come attributo. Essa può esser considerata come la prima fase del passaggio che porterà poi Aristotele a intendere l'ἄπειρον come μεταξύ. Vediamo ora più da vicino le singole testimonianze:

a) *Metaph.* 1069 b 15 sgg. Il testo di questo passo presenta alle righe 19 b sgg. alcune difficoltà. La punteggiatura tradizionale, accettata anche dal Diels, è: καί τοῦτ' ἔστι τὸ 'Αναξαγόρου ἓν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καί 'Εμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καί 'Αναξιμάνδρου, καί ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ. Il LÜTZE, *op. cit.*, pp. 54 sg., e precedentemente SCHLEIERMACHER, *WW.*, II, 191, vedendo un'insolubile contraddizione nel fatto che l'ἓν sia qui riferito al caos di Anassagora, mentre in *Metaph.* 989 b 14 esso è assolutamente identificato al νοῦς, è

portato a credere ad una corruzione del testo e vorrebbe correggere in: καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ *Ἀναξιμάνδρου* ἓν καὶ Ἔ. τὸ μῖγμα καὶ *Ἀναξαγόρου*... La parentetica βέλτιον γάρ..., considerata una glossa marginale ad un testo già corrotto e inserita poi nel contesto da un copista, verrebbe espunta. Le stesse obiezioni solleva press'a poco il JACKSON, Jour. of Phil., 29, pp. 139 sg., ma propone di correggere e di punteggiare in questo modo: καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ὅτ' βέλτιον γὰρ ἦ ὁμοῦ πάντα (καὶ Ἐμπεδοκλέους, τὸ μῖγμα, καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν) ἦν ὁμοῦ πάντα... In questo modo il Jackson eliminava l'ambiguità della parentetica βέλτιον γὰρ... facendola dipendere da ἦν ὁμοῦ πάντα... e risolveva praticamente la questione della punteggiatura. Ma ritenendo impossibile che Aristotele chiamasse τὸ μῖγμα il principio di un « monista » quale Anassimandro, ne faceva un inciso — piuttosto sforzato stilisticamente — e lo riferiva al solo Empedocle. E questa è la parte che non regge della sua interpretazione. Anche lo scambio di nomi proposto dal Lütze e la correzione di ἓν in ὄν del Jackson non sono affatto necessari perché tra i due passi della *Metafisica* non v'è alcuna contraddizione, come ha ben visto lo ZELLER, tr. Mondolfo, II, 148, n. 2 (cfr. anche Ross, *Aristoteles Metaphysics*, Oxford 1924, pp. 177 sgg.): in *Metaph.* 989 a 30 sgg. Aristotele contrappone la molteplicità, cioè il μῖγμα e le cose generatesi dal μῖγμα alla semplicità e alla purezza della mente e ne risulta perciò l'identificazione νοῦς-ἓν; in questo passo invece e in quello della *Fisica* (187 a 23) che vedremo più sotto, il *noûs* non viene affatto considerato e la contrapposizione ha luogo tra il *migma*, inteso necessariamente come unitario, e i molti, cioè le cose che dal *migma* si generano (dal punto di vista di *Metaph.*, 989 b 14) si potrebbe dire che fermo restando il *noûs*, il secondo membro si suddivide ancora in uno (*migma*) e molti (le cose derivate dal *migma*) — e la supposizione di questo passaggio è confermata dal fr. 4 di TEOFRASTO, *Dox.*, 479). Nella presente traduzione seguiamo perciò il testo del Ross, che senza accogliere le correzioni proposte, ma accettando la linea principale dell'interpretazione del Jackson, dà un senso più chiaro.

b) *Phys.* 187 a 12 sgg. Questo passo della *Fisica*, uno dei più tormentati dalla critica, è stato riportato per intero a causa della sua importanza (Diels ne riporta solo le righe iniziali e quelle finali in due contesti diversi, **A 9** e **A 16**). Dopo aver discusso nel capitolo precedente della fusione operata a torto dagli Eleati tra i concetti di essere e di uno, Aristotele passa a parlare di un duplice modo secondo il quale i fisici consideravano la nascita dei contrari dal primo principio. Gli uni dal sostrato materiale, sia

l'acqua o l'aria o il fuoco o qualcosa di mezzo tra il fuoco e l'aria, derivano i contrari per via di condensazione e rarefazione. Secondo gli altri (Anassimandro è tra questi ultimi) i contrari derivano dall'uno per divisione. È evidente come questo passo serva a quanti negano che Aristotele abbia interpretato l'ἄπειρον come un μεταξύ: il μεταξύ è riferito ad un filosofo che fa parte del primo gruppo, mentre Anassimandro fa parte del secondo. Per la discussione del problema rimandiamo alla nota seguente. Consideriamo invece la seconda parte di questo passo della *Fisica*, che abbiamo intenzionalmente riportato fra questi sul *migma*. Zeller (tr. Mondolfo, II, 147, n. 1) con un'argomentazione assai debole vuol distinguere in seno al secondo gruppo Anassimandro da quelli che ammettono l'uno e i molti (Anassimandro è in genere coloro...), per difendere, negando l'attribuzione del *migma* al filosofo, la sua interpretazione dell'*apeiron* come materia indeterminata. Nell'ἄπειρον anassimandreo i contrari sarebbero contenuti solo in potenza e non come qualità distinte, secondo quanto dice il precedente passo della *Metafisica*. Ma proprio dal confronto col succitato passo aristotelico risulta non solo l'attribuzione del *migma* al filosofo, ma il fatto che Anassimandro viene accomunato (e non distinto) a Empedocle e ad Anassagora. Nella *Metafisica*, parlando dell'essere in potenza e dell'essere in atto, Aristotele dice: questi filosofi, invece di sostenere semplicemente che tutto è contenuto nell'uno, avrebbero dovuto dire che tutto vi è contenuto, ma solo in potenza. Ad Anassimandro non attribuiva quindi una esistenza dei contrari allo stato potenziale nell'*apeiron*, altrimenti il βέλτιον γὰρ non si giustificherebbe. Qui invece il problema della potenza e dell'atto non c'entra piú: Aristotele cerca di spiegare la derivazione dei contrari dall'*apeiron*. Essi vi erano in qualche modo racchiusi e ad un certo punto ne uscivano contrapponendosi nelle proprie determinazioni. Allo Stagirita si presenta la stessa soluzione, provocata dall'accostamento ad Anassagora, di considerarli « mescolati » nell'ἄπειρον e perciò attribuisce di nuovo il μῖγμα ad Anassimandro. È evidente che Aristotele, specialmente nel caso di filosofi di cui poco è dato conoscere, risolve le difficoltà caso per caso, ritornando sui propri passi, proponendo altre ipotesi e tenendo fermi solo alcuni criteri interpretativi fondamentali.

c) Teofrasto, fr. 4. Simplicio (*in Phys.*) cita due volte le parole di Teofrasto: una volta al f. 6 v 46 (27, 11), un'altra volta al f. 33 r 39 (154, 14). Nei *Dox.*, p. 479, il Diels riportava il primo testo, ma per la citazione letterale preferiva il secondo, riportando in nota le leggere divergenze del primo. Nei *Vors.*, segue invece

quello di p. 154, 14. Senza voler discutere quale sia il testo originario di Teofrasto — e le divergenze son del resto insignificanti — abbiamo preferito il testo offerto dai *Dox.*, che meglio introduce nel cuore del problema. L'unica difficoltà del passo è il riferimento dell'ἐκεῖνος che inizia il secondo periodo: καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν· ἐκεῖνος γάρ φησιν... Il Lütze, *op. cit.*, p. 69, per evitare la durezza del riferimento ad Anassagora (per quanto grammaticalmente possibile) e il naturale riferimento ad Anassimandro, che rende però il senso sconcertante, lo mette in relazione a Teofrasto e traduce: « Denn er (Theophrast) lässt ihn (Anaxagoras) sagen... (Teofrasto infatti fa dire ad Anassagora...) ». Ma il testo non giustifica assolutamente questa traduzione. Le ragioni portate da Colli, *op. cit.*, 32 sg. per il riferimento dell'ἐκεῖνος ad Anassimandro (la frase immediatamente seguente mette bene in risalto il soggetto τῆς δὲ κινήσεως... ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας, il che non sarebbe necessario se fosse lo stesso del periodo precedente ecc.) mi sembrano decisive. Nel testo di Simplicio si attribuisce sicuramente ad Anassimandro la teoria della διάκρισις τοῦ ἀπείρου, in cui le particelle d'oro si riuniscono alle particelle d'oro, quelle di terra a quelle di terra e così via. La stranezza dell'affermazione può spiegarsi con un leggero sfasamento del testo teofrasteo ad opera di Simplicio. Questi all'inizio del passo in questione riassume Teofrasto ed è probabile abbia fuso in una due argomentazioni parallele (la riunione delle particelle di terra e d'oro in Anassagora, semplice esemplificazione come già nel fr. 4, *Dox.*, 478 — la διάκρισις τοῦ ἀπείρου in Anassimandro) su cui doveva basarsi esplicitamente il confronto tra i due filosofi, condensato poi nel brano citato letteralmente da Simplicio. Quest'ultimo avrà fuso per inavvertenza (oppure per aver preso la somiglianza delle due dottrine troppo alla lettera) le due argomentazioni, inserendo nella διάκρισις τοῦ ἀπείρου l'esemplificazione delle particelle d'oro e di terra che si riferiva ad Anassagora. Cfr. anche Agostino, *C. D.* VIII, 2; A 18. Comunque sia anche in Teofrasto c'è l'eco di questa attribuzione del *migma* ad Anassimandro (ma va da sé che egli non la ripete, fedele alla sua interpretazione dell'ἑτέρα τις φύσις, limitandosi unicamente al riconoscimento di una somiglianza) nell'insistenza con cui lo riconnette ad Anassagora. Altra eco ritroviamo in Ireneo (*c. Haer.* II, 14, 2: omnium initium... seminaliter habens in semetipso omnium genesin...), in cui sembra risuonare piuttosto nella sua ambiguità il passo della *Metafisica*, e forse in Aezio, II, 11, 5; A 18a.

* *L'ἄπειρον come μεταξύ.* Il Diels esclude dalla sua raccolta i passi aristotelici sul *metaxy* e quelli dei commentatori che ne precisano il riferimento ad Anassimandro (riportati quasi tutti dal Lütze, *op. cit.*). È evidente che Anassimandro non ha mai parlato di μεταξύ — come pure di μῖγμα — e che in ogni caso l'interpretazione aristotelica non può avere il valore di fonte storica. Tuttavia è sembrato utile riportarla in questa traduzione sia per presentare il problema, sia per mettere in luce il vario atteggiamento interpretativo di Aristotele. Non che questi non sapesse esattamente cosa fosse l'*apeiron* e procedesse alla cieca, per via d'ipotesi slegate e contraddittorie. Aristotele aveva certamente dati sufficienti, anche se non molti di piú dei nostri, su Anassimandro, ma il problema che gli si imponeva era di adattare il mondo del presocratico alla complessa problematica della propria filosofia. Doveva cioè tradurre le sue espressioni in altre che si adattassero ad esser riferite ai problemi della sostanza, dell'infinito, della determinazione, ecc. Ad ogni nuova questione che si presenta, portatovi dalla sua natura di sistematore, deve precisare nuovamente i termini del filosofo, secondo una *prospettiva* diversa. L'ἄπειρον prospettato come μῖγμα rispondeva alla necessità di spiegare la derivazione dei contrari secondo la suddivisione schematica condensazione e rarefazione-separazione: come μεταξύ (che non contraddice necessariamente al *migma*, dato che se l'elemento primordiale è qualcosa di mezzo tra aria e acqua, ha impliciti i caratteri di ambedue, che vengono poi a differenziarsi nelle loro qualità specifiche) risponde alla necessità di determinare la materia del primo principio. Dato che Anassimandro non supponeva altri principî che il suo *apeiron*, questo doveva configurarsi ἐν ὅλης εἴδει. Avvertiamo che nell'attribuzione delle esemplificazioni aristoteliche in questi passi si può procedere solo in via d'ipotesi e che è difficile raggiungere risultati sicuri. Consideriamo intanto la testimonianza principale:

Phys., 202 b 36 sgg. Si deve anzitutto discutere la traduzione del passo « Tutti quanti i fisici... »; il testo greco è: οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ κτλ. (203 a 16-18).

La traduzione di Zeller « denn alle geben dem Unbegrenzten zum Substrat einen von ihm selbst verschiedenen elementarischen Körper » (*Phil. d. Gr.*[6], I, 286, n. 2) complica inutilmente le cose. Lütze, *op. cit.*, p. 93, vuol riferire l'ἑτέραν ai Pitagorici e a Platone: « Die Natur-Philosophen aber legen alle dem Unbegrenzten... stets ein anderes Wesen — als die Pythagoreer und Plato nemlich — eins aus der Zahl der sog. Elemente unter... »; ma il termine di comparazione è veramente troppo lontano.

Contro la traduzione di COLLI, *op. cit.*, pp. 71 sg. (... pongono sotto all'infinito una natura diversa dai cosiddetti elementi, quale l'acqua...), per quanto a prima vista la piú naturale, si oppongono ragioni di contenuto, e soprattutto l'ingiustificata supposizione di una distinzione in Aristotele tra «gli elementi» (sensibili) e un'acqua, un'aria e un *metaxý* (forme di una materialità non immediatamente percepibile). Di tale distinzione si avrebbero due accenni, abbastanza enimmatici, nel passo in questione e in *Phys.* 204 b 22 sgg.

L'ἑτέραν si può a nostro avviso spiegare diversamente. Prendiamo in esame il passo: Aristotele, come segno dell'importanza dell'infinito, osserva che tutti i filosofi della natura l'hanno supposto pur sotto diverse forme. I Pitagorici e Platone lo hanno posto come principio delle cose καθ' αὑτό e non come predicato di *un'altra cosa* (ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ). Poi segue un lungo inciso sui Pitagorici e Platone. Tornando a sviluppare lo schema precedente, Aristotele riprende il filo lasciato interrotto, ripartendo da quel «e non come predicato di un'altra cosa»: i fisici invece dànno sempre come sostrato all'infinito proprio un' ἑτέραν τινὰ φύσιν, *un'altra* natura. Il secondo ἑτέραν è da vedersi in rapporto col primo, come se Aristotele dicesse: i fisici al contrario considerano l'infinito proprio come predicato di *un'altra* cosa, e cioè dell'acqua, aria ecc.

Da tale testimonianza risultano i seguenti punti:

1) tutti quanti i fisici considerano l'infinito come predicato di un corpo materiale (quindi anche Anassimandro);

2) tale corpo è per alcuni acqua, per altri aria, per altri ancora una sostanza intermedia che partecipa dei caratteri di ambedue.

Per l'acqua e l'aria il riferimento è evidente; il problema consiste nello stabilire il filosofo alla cui dottrina si allude con il *metaxý*, dato che in tutti i passi aristotelici su questa sostanza non si fa mai il nome del suo sostenitore. Alessandro di Afrodisia la attribuisce ad Anassimandro, mentre un'altra corrente piú antica — Nicola di Damasco e Porfirio — l'attribuiva invece a Diogene d'Apollonia. Evidentemente — l'assurdo riferimento a Diogene è particolarmente tipico, e notevoli sono le incertezze e le contraddizioni anche tra i partigiani di Alessandro (cfr. **A 11a**) — si trattava piú di interpretazioni che di attribuzioni in base a dati sicuri, ricavati da testi originali o da antiche tradizioni esegetiche. I pareri dei commentatori antichi e dei critici moderni sono perciò divisi su questo punto. Contro il riferimento ad Anassimandro si suol riportare il passo della *Fisica* 187 a 12 sgg., che abbiamo già visto: tra i fisici si distinguono due gruppi, il primo

(e di questo sembra far parte il sostenitore del *metaxý*) spiega la generazione delle cose attraverso un cambiamento qualitativo, l'altro suppone invece una separazione di elementi già contenuti nel primo principio (e in questo gruppo è esplicitamente nominato Anassimandro). La cosa sembrerebbe oltracciò confermata dal fatto che il processo di rarefazione e condensazione è attribuito al solo Anassimene (Cfr. SIMPLICIO, *Phys.* 149, 32 = 3 **A2**; ma vedi anche il suo commento δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο, segno della perplessità in lui provocata dalle ambigue dichiarazioni di Aristotele e di Teofrasto, che nel fr. 1, *Dox.* 475, l'attribuiva anche a Eraclito). La seconda difficoltà è che Aristotele parla ora di un *metaxý* tra aria e acqua, ora tra aria e fuoco, ora di ambedue, ora di un *metaxý* tra acqua e fuoco. La questione sembrerebbe chiusa definitivamente, ma vi sono in realtà alcuni aspetti poco chiari che meritano di essere ancora esaminati. In *Phys.* 203 b 3 (**A 12**), nel celebre passo sull'infinito, si fa in primo luogo, ed è naturale, il nome di Anassimandro. È ora possibile che in tutti questi altri passi sull'infinito e sul corpo infinito Aristotele invece di citare Anassimandro con Talete e Anassimene, trascuri del tutto il tipico filosofo dell'ἄπειρον e si occupi di un filosofo minore, della cui dottrina non ci parla mai esplicitamente? Inoltre in due dei passi in cui si cita il μεταξύ (*de cael.* 303 b 10 sgg.; cfr. anche *de gen. et corr.* 332 a 19 sg.), esso è compreso tra le forme di quel principio che « dicono comprenda in sé (περιέχειν), essendo infinito, tutti i cieli... », ed è stato notato come questa frase sia affine a quella di *Phys.* 203 b 11 (**A 12 e B 1**), in un contesto in cui si allude esplicitamente al nostro filosofo. Ed è d'altra parte strano che Aristotele lasci completamente nell'ombra l'autore della dottrina del *metaxý*, che in *Phys.* 189 b 1 sgg. viene considerata un'ipotesi migliore dell'acqua e dell'aria. La questione può risolversi a nostro avviso prendendo le mosse dalla comparazione aristotelica tra μῖγμα e ἄπειρον (cfr. n. prec.). L'ἄπειρον contiene in sé degli elementi materiali, che si differenziano poi per un processo di separazione. Ma quali potevano essere questi elementi materiali? Certamente i contrari, il caldo e il freddo, che sono per Anassimandro all'origine della generazione (μεταξύ tra fuoco e aria). D'altra parte è noto che nel primo stadio della formazione del cosmo Anassimandro supponeva una sfera di *fuoco* che circondava una sfera d'aria, che era a sua volta formata dall'evaporazione dell'*acqua* (μεταξύ tra fuoco e acqua). Infine si ricordi che Anassimandro, nella successione tradizionale, sta fra Talete, il sostenitore dell'acqua, e Anassimene, il sostenitore dell'aria; ed è ben possibile che Aristotele ricostruisse la

natura dell'ἄπειρον in base a questi due dati (μεταξύ tra acqua e aria). È anzi possibile che partendo da questa definizione Aristotele abbia poi interpretato il μεταξύ come sostanza intermedia che si differenzia, come in Anassimene, anzi meglio che in Anassimene (cfr. *Phys.* 189 b 1 sgg.), per un processo di rarefazione-condensazione. Non si dimentichi che Aristotele non si interessa tanto dell'esatta attribuzione di una determinata dottrina, quanto degli sviluppi possibili in essa racchiusi (cfr. a questo proposito le giuste osservazioni del GIGON, *Der Urspr. d. griech. Phil.*, Basilea 1945, p. 71, sulla libertà delle esemplificazioni di Aristotele a seconda del contesto). E vediamo ora il famoso passo della *Fisica* (187 a 12 sgg.) che dovrebbe escludere l'attribuzione del *metaxý* ad Anassimandro. Aristotele vuol distinguere i fisici in due gruppi, quelli che sostengono un cambiamento qualitativo e quelli che fanno separare dall'uno i contrari, e dice: « gli uni pongono un unico essere, un corpo, come sostrato (ed è o uno dei tre elementi o un altro, piú denso del fuoco, ma piú sottile dell'aria) e pensano che da esso si generi tutto il resto per condensazione e rarefazione... gli altri sostengono invece che dall'uno si separano i contrari in esso già contenuti, come dice Anassimandro... » È facile vedere che l'opposizione tra i due gruppi consiste solo nelle parole « gli uni ... pensano che - gli altri sostengono invece che dall'uno... » Se le parole « gli uni pongono un unico essere, un corpo, come sostrato (ed è uno dei tre elementi ecc...) » costituissero già uno dei membri dell'opposizione, sarebbe strano che nell'altro membro « gli altri sostengono invece che dall'uno... » il principio (l'uno) fosse dato come sottinteso e non differenziato da quello che affermano i primi. In sostanza la suddivisione dei due gruppi è questa: i fisici ammettono un unico essere, un corpo, come sostrato (aria, acqua, fuoco o *metaxý*) [e non si vede perché Anassimandro non dovesse essere compreso tra essi]; ma gli uni ne fanno derivare il resto per cambiamento qualitativo del principio, gli altri (come Anassimandro) fanno scindere i contrari in esso contenuti. Con questo, pur rimanendo l'intera questione sempre nel campo delle ipotesi, ci sembra tolto il principale ostacolo per l'attribuzione del *metaxý* a Anassimandro. Ripetiamo ancora che queste di Aristotele non sono che interpretazioni — le sue oscillazioni a seconda dei lati e dei problemi che vuol mettere in luce lo confermano sufficientemente — e che Anassimandro non ha mai parlato probabilmente di un *metaxý*, neppure nel senso che sostiene il GIGON, *op. cit.*, p. 73 « ... als die abstrakt-begriffliche Mitte, in der sich der Ursprung im Verhältnis zu dem von ihm sich absondernden Begrenzten befindet ».

Resta un'ultima questione: il passo 204 b 22 sgg. della *Fisica*. In esso Aristotele critica il concetto di corpo infinito e dopo aver considerato il caso del corpo composto, considera quello del corpo semplice: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα... οὔθ' ἁπλῶς... Il LÜTZE, *op. cit.*, pp. 94-98, vede a ragione nel τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα il *metaxý*. Il COLLI, *op. cit.*, pp. 81 sgg., vorrebbe invece tradurre il παρά con « oltre », « al di là », e vi ritrova una conferma della sua interpretazione dell'ἑτέρα τις φύσις. A parte le considerazioni di contenuto, si deve notare prima di tutto che nel seguito del passo la critica di Aristotele al corpo infinito prende in esame il problema del « luogo » e là si parla esplicitamente del *metaxý* (205 a 25). Inoltre non si deve dimenticare l'uso di παρά in *de gen. et corr.* 329 a 8 e specialmente in 332 a 19: ... ἄλλο τί γε παρὰ ταῦτα, οἷον μέσον τι ἀέρος καὶ ὕδατος... L'espressione τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα piú che un sinonimo del *metaxý* sembra essere una espressione sintetica per indicare quel principio che non si identifica con i soliti elementi (essendo, risulterà poi dal seguito del passo, una natura intermedia). Per la traduzione di ἁπλῶς « semplicemente » sono d'accordo con COLLI, ma intendo « cioè acqua, aria, fuoco ».

[6] Quì l'*apeiron*, contrariamente a quanto Aristotele diceva in *Phys.* 203 a 16, ritorna ad esser considerato non piú come predicato, ma come sostanza, e si noti che vi è solo l'intervallo di una pagina. Si veda a questo proposito COLLI, *op. cit.*, p. 70, n. 2.

[7] Il testo greco (τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ...) è assai oscuro, anzi probabilmente corrotto, ed è stato variamente interpretato dai moderni. Volendo conservare la lettura tradizionale, non resta che considerare ἐκ τοῦ ἀιδίου un'espressione temporale (HEIDEL, *On certains fragments of the pre-socratics*, in « Proceed. of Am. Ac. of Arts a. Sciences », 1913, p. 684). Vuol forse dire che alla formazione del mondo l'*apeiron* si è differenziato nei due contrari caldo e freddo, che sono le forze della generazione. Tale differenziazione è in ogni caso vista spazialmente. È incerto se γόνιμον sia termine anassimandreo.

[8] « φλοιόν », espressione anassimandrea.

[9] « γυρόν », è una congettura di ROEPER dall'ὀγρόν dei mss. DIELS (*Dox.*, 218) interpreta « convexus ». In base ad ALESSANDRO (*in Meteor.* II, 1-67, 3; **A 28**) è forse preferibile intendere, come fa il GIGON, *op. cit.*, p. 88, « incavata ».

[10] Il testo è stato integrato dal DIELS, il quale in « Arch. f. Gesch. d. Ph. », 1897, pp. 228 sgg. ha spiegato la divergenza tra questi dati e quelli di AEZIO (II, 20, 1; **A 22**), dovuta alla differenza tra la circonferenza esterna e quella interna, ed ha dimostrato come la determinazione di queste grandezze fosse unicamente il risultato di speculazioni sul numero 9 e i suoi multipli. Sull'impossibilità di determinazioni astronomiche e geometriche delle distanze degli astri all'epoca di Anassimandro, cfr. anche TANNERY, *op. cit.*, pp. 87 sg.

[11] W. KRAUS, in « Rh. Mus. », 1950, 364 sgg., vede una contraddizione tra questa notizia di Aezio (concordante con il 3° punto dato da Aristotele in favore dell'ammissione dell'infinito, *Phys.* 203 b 15, **A 12**) e la testimonianza aristotelica riportata subito sotto (*Phys.* 208 a 8). Da una parte l'infinito sarebbe necessario perché la generazione non venga a mancare, dall'altra non è affatto necessario perché la generazione può aver luogo lo stesso, senza che la materia diminuisca, anche in un corpo limitato, quando si consideri che la nascita di una cosa è compensata dalla morte di un'altra. Secondo il Kraus solo la prima tesi di Aristotele (203 a 15) e la notizia di Aezio sarebbero giuste, poiché non vi è ritorno delle cose nell'*apeiron* ed esso, come fonte inesauribile del processo vitale, dev'essere infinito. La conversione delle cose nell'*apeiron* non sarebbe che un'interpretazione peripatetica, che si basa sulla prima parte del fr. anassimandreo, non considerata originale dal Kraus. Dobbiamo osservare anzitutto che non si tratta qui di due « tesi » di Aristotele: nel cap. 4 della *Fisica* Aristotele riportava i 5 motivi per cui sembrava necessaria l'esistenza di un infinito attuale e li confutava poi nelle pagine successive. Il passo aristotelico in questione (208 a 8) è appunto la critica del 3° motivo, non una diversa interpretazione del principio anassimandreo. Quanto al ritorno delle cose nell'*apeiron* dovremmo ammetterlo anche senza attestazioni in proposito (oltre a *Metaph.* 983 b 7, la prima parte del fr. anassimandreo, che si vorrà almeno considerare come testimonianza indiretta), altrimenti sarebbe necessario supporre che la morte degli esseri avesse per Anassimandro il senso di una scomparsa nel nulla, il che è poco probabile. D'altra parte la critica di Aristotele allude proprio al fr. di Anassimandro (per questo abbiamo ampliato la citazione di DIELS) e vuol dire che data l'ammissione di questo rapporto di morte-nascita era inutile ammettere anche un infinito sostanziale per renderlo possibile in eterno.

[12] In base a Ps. Plutarco, II, 1, e alla successiva testimonianza di Aezio (II, 1, 8) è preferibile questa interpretazione di Heidel, da cui risulterebbe per Anassimandro la teoria di infiniti mondi *coesistenti*, alla supposizione di Diels.

[13] Il problema dell'« eterno movimento (ἀΐδιος κίνησις) », connesso con quello dell'infinità dei mondi coesistenti o successivi, ha tormentato gli storici della filosofia antica. E bisogna riconoscere che non si è giunti ad alcun risultato sicuro, essendo le scarse testimonianze basi troppo fragili. Il punto di partenza è costituito da un passo di Aristotele (*de cael.* 295 a 9): « e quindi se ora la terra rimane immobile per una forza che la mantiene allo stesso posto, essa fu spinta un tempo dal vortice ad occupare il centro. Tutti ammettono questa causa, il vortice cioè, traendola dall'osservazione dei fenomeni dell'acqua e dell'aria. In essi infatti le parti più grandi e più pesanti sono sempre tratte nel mezzo del vortice ». A questo passo si riaccostano *Phys.* 203 b (**A 12**) e *de cael.* 303 b (**A 11**) per stabilire nella cosmologia anassimandrea l'esistenza di un vortice (δίνησις) che separa le masse dall'illimitato e gli opposti gli uni dagli altri. Altri interpreti (Burnet) pensano invece ad un movimento come quello del vaglio descritto in Platone, *Tim.*, 52 e. È evidente tuttavia che né l'una ipotesi (sebbene più convincente) né l'altra esauriscono tutte le possibilità racchiuse nell'ampio termine di ἀΐδιος κίνησις. Per la storia della questione si veda Zeller-Mondolfo, *La fil. d. Gr.*, II, 193 sgg.

[14] Cfr. n. 9.

[15] L'espressione è certamente anassimandrea.

[16] Accetto la lettura κεῖται di Montucla, invece del κινεῖται dei mss.

[17] L'espressione è anassimandrea.

[18] A differenza del Diels, si accetta qui tra i frammenti la frase: καὶ περιέχειν ἅ παντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. Si deve comunque ritenere che essa provenga, se non proprio dal filosofo, almeno da uno dei « fisici »; ma l'attribuzione è più che probabile, dato che tutto questo passo della *Fisica*, nei modi e nella terminologia, risente la suggestione di espressioni arcaiche e in particolare di Anassimandro.

[19] Consideriamo l'intero passo teofrasteo (A 9) da cui è tratto il frammento: dopo una frase iniziale nella quale Anassimandro viene inserito nel gruppo di filosofi che ammettono un unico principio mobile e illimitato, con un breve cenno al nome del padre, alla sua città, al rapporto di discepolato con Talete e ad una prima determinazione del suo « principio », Teofrasto spiega brevemente che cosa intenda il filosofo col suo *apeiron*. Poi attacca bruscamente il passo famoso: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. A differenza della frase precedente (λέγει δὲ αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι...), discorsiva, dal carattere di sbrigativo commento, il ritmo diventa più serrato e più solenne, ampliandosi a una visione generale dell'origine e della sorte delle cose. In base alle parole che concludono il brano: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, si era soliti considerare l'intero passo come una citazione testuale da Anassimandro. Il Burnet, *Early gr. phil.*[4], Londra 1930, 52 n. 6 ha rivolto una critica serrata a quest'impostazione, sostenendo: 1) che non è uso greco l'attacco immediato della citazione letterale; 2) che le espressioni γένεσις e φθορά, termini tecnici solo a partire da Platone, non sono certamente anassimandree: il vero frammento inizierebbe quindi da κατὰ τὸ χρεών. (Il Dirlmeier, in « Rh. Mus. », 1930, p. 376; cfr. anche « Hermes », 1940, pp. 329 sgg., vorrebbe anzi eliminare anche le parole κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, considerate una semplice interpretazione peripatetica del κατὰ τὸ χρεών. τάξιν sarebbe poi anziché un termine temporale, « ordine », un termine giuridico, « sentenza », secondo Jaeger, *The Theology of the early greek philosophers*, Oxford 1947, p. 35 e n. 59). Le critiche del Burnet sono da prendersi in seria considerazione. In effetti la frase finale di Teofrasto: « così si esprime Anassimandro nel suo linguaggio poetico » non ci giustifica a supporre una citazione letterale. Una parafrasi del testo che ne assumesse il tono e che riprendesse espressioni e frasi originarie avrebbe potuto benissimo provocare lo stesso commento. E questo sembra appunto essere il caso del nostro frammento. Non si dimentichi tra l'altro che né Aristotele né Teofrasto sembrano avere il culto della citazione letterale, ma riportano tutt'al più espressioni e frasi « tipiche » di un filosofo. Anche questa volta ci troviamo probabilmente di fronte a una parafrasi in cui si mischiano termini tecnici del peripato a espressioni anassimandree, ma che, prescindendo dalla struttura del periodo e dagli elementi stilistici, rispecchia abbastanza esattamente il testo originario. (Per la coppia γένεσις-

φθορά, si potrebbe ad esempio pensare ad un originario γένεσις-ὄλεθρος, come in PARMENIDE, B 8, 21 e 27, che in ARIST., *de caelo* 298 b 14, A 25 e in AEZIO I, 24, 1, A 29, diventa appunto γένεσις κ. φθορά). È lo stesso caso, in fondo, del passo della *Fisica* aristotelica 203 b 11, solo che in Teofrasto una certa aderenza al testo di Anassimandro era intenzionale, come dimostra il suo commento finale. Anche la frase iniziale del fr. (ἐξ ὧν δὲ... εἰς ταῦτα γίνεσθαι) è però certamente calcata su Anassimandro, altrimenti non si spiegherebbe il κατὰ τὸ χρεών finale — sicuramente arcaico: ne ritroviamo un'eco in un passo aristotelico (*Metaph.* 983 b 7: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον...), in cui ricompare in forma e in accezione diverse, come definizione generica del primo principio dei « fisici ». Per tutte queste ragioni abbiamo considerato originale, nel testo, da κ. τὸ χρεών alla fine, sembrandoci eccessiva la cautela del GIGON, *op. cit.*, p. 81, che salva solo κατὰ τὸ χρεών, τίσις e ἀδικία.

Malgrado l'esiguità e l'incertezza dei frammenti del filosofo e la vaghezza della tradizione dossografica, non si deve sottovalutare l'importanza di questa prima testimonianza di una rilevante personalità filosofica nel mondo della civiltà occidentale. È nota la suggestione profonda che le parole di Anassimandro hanno esercitato sugli interpreti moderni, primo tra tutti NIETZSCHE. L'ἀλλήλοις mancante nell'ed. aldina aveva fatto cadere l'accento sul riassorbimento nell'ἄπειρον degli esseri, come pena dell'ingiustizia da essi commessa individuandosi, e la sua restituzione ha decisamente mutato le prospettive interpretative, volgendole sui problemi, spesso posti con troppa insistenza, dell'applicazione dei concetti giuridici ai fenomeni cosmici.

Vediamo ora di precisare il significato del fr. con l'aiuto delle notizie dei dossografi. Sappiamo che l'*apeiron* non è per Anassimandro solo un *inizio*, uno stadio originario della realtà: oltre a costituire il dato primordiale da cui si origina tutto il resto, esso continua ad essere l'elemento divino (θεῖον) che guida e regge il tutto, e nel cui seno ha luogo il processo della formazione e della distruzione dei mondi. È quindi la realtà più vera, inattingibile dai processi di generazione e corruzione, che sprigiona anzi da se stessa la forza vitale che crea i mondi e gli esseri, stretti tra i due termini ineluttabili di nascita e morte. Esso non ha limite, e cioè niente che lo preceda nel tempo, che lo determini o lo costringa in uno spazio limitato, ma contiene tutto in sé. Ed è al di fuori del tempo, di quella legge necessaria per cui nascita significa anche invecchiamento e morte. La necessità anzi trae la

sua ragion d'essere dall'*apeiron*. La ragione per cui tra le molte interpretazioni della « natura » dell'*apeiron* non ce n'è nessuna di cui si possa oggettivamente dire abbia risolto in modo soddisfacente la questione (l'*apeiron* come materia indeterminata, come sostanza intermedia, ecc.) è che l'impostazione stessa di tale problema è errata. Da Aristotele in poi ci si domanda quale « sostanza » Anassimandro intendesse indicare col suo *apeiron*, o meglio quale « sostanza » si possa indicare col principio anassimandreo. Ora, per quel che ci è dato di sapere o di supporre, il problema filosofico si presentava in modo del tutto diverso agli occhi di quei primi pensatori. È noto che la loro sistemazione dell'universo (indagini e conoscenze astronomiche e geografiche, spiegazioni di fenomeni, ricerche di nessi intese a collegare in un processo vitale organico vari fenomeni, intuizioni della realtà del mondo, della sua formazione, della forza che l'ha prodotta) rispondeva anche ad esigenze di carattere pratico, o meglio si sviluppava in una sfera del dominio della realtà che non conosceva ancora distinzioni nette tra interessi pratici e interessi teorici, per cui ogni ricerca concreta era già nell'atto stesso anche ricerca dell'essenziale. Per questo in un certo senso anche le loro spiegazioni di fenomeni particolari hanno un valore « filosofico », un intento metafisico; appunto perché cercano di penetrare l'essenza del molteplice fenomeno della vita, pur essendo questo tentativo, nello stesso tempo, la ricerca di una « chiave » per dominare la realtà, anche nel significato più ristretto. Alcuni di tali fenomeni assumono ai loro occhi un senso più essenziale, introducono nei segreti più intimi dell'essere, ad afferrarne il nucleo vitale, divino, origine e fondamento di tutta quanta la realtà. Talete credeva essenziale l'acqua (e nella sua fluidità si celava forse quel carattere d'indeterminatezza decisamente espresso nell'*apeiron*); per Anassimandro essa era già un derivato dell'essere assoluto. Ma evidentemente non perché si fosse domandato quale elemento, meglio dell'acqua, potesse servirgli come base per l'unificazione dei dati molteplici della realtà; ma piuttosto perché nella sua intuizione del mondo l'acqua non rispondeva più a quel carattere di essenza delle cose e faceva già parte di quel regno del limite che presupponeva appunto un « illimitato » che lo contenesse. L'*apeiron* racchiude nel suo seno tutta la realtà in virtù della sua indeterminatezza (« ... dell'illimitato non vi è principio, altrimenti avrebbe un limite... » A 12): questo è il carattere che Anassimandro è riuscito a fissare della sua intuizione della realtà, escludendo la rappresentazione del limite anche dal nome stesso del suo principio, ἄ-πειρον. Non dobbiamo tuttavia pensare ad un procedimento

simile a quello della « teologia negativa », ad una specie di purificazione progressiva dell'essere da tutti gli attributi della determinazione. Il carattere di superiorità dell'illimitato rispetto a tutti gli oggetti determinati (cfr. a questo proposito Gigon, *op. cit.*, 61 sgg.), la sua costante presenza divina, limite e fonte di ogni processo, è un'intuizione originaria, nata da quest'intento di racchiudere la realtà in un'unica visione organica. Sarebbe falso voler porre l'accento sul carattere monistico di quest'interpretazione della realtà: in virtú della sua indeterminatezza l'*apeiron* si sottrae alle categorie dell'unità e della molteplicità — anche se Anassimandro non si rappresentava la cosa in questa forma astratta. Esso è la realtà una e molteplice allo stesso tempo: è tipica per questo l'insistenza delle fonti dossografiche sul fatto che i contrari sono già « esistenti » nell'*apeiron*, che esso, eterno generatore del caldo e del freddo, si scinde nei due contrari, e nello stesso tempo la difficoltà a far rientrare in categorie astratte questa indifferenziazione tra uno e molti colta dal filosofo per un processo intuitivo. Malgrado la forza di astrazione in esso racchiusa, l'*apeiron* anassimandreo manifesta la propria natura intuitiva: esso guida e sostiene il tutto, è il grembo fecondo da cui le cose nascono e in cui tornano ad espiare la loro pena una volta compiuto il loro corso. Esso rientra in una concezione religiosa del mondo e ne è l'espressione: anche se le fonti non ci attestassero per l'*apeiron* gli attributi della divinità (in maggior misura e con maggior insistenza che per l'acqua di Talete), ciò risulterebbe evidente dall'innegabile tono escatologico del nostro fr. È da notare a questo proposito come in Anassimandro non vi sia ancora alcuna distinzione, almeno consapevole, tra mondo della *doxa* e mondo dell'*aletheia*, tanto che tutti i fenomeni sono visti in rapporto continuo alla loro essenza. L'*apeiron*, abbiamo visto, si scinde nei due contrari caldo e freddo, e da questa scissione derivano i mondi e gli esseri, che tornano poi a dissolversi in esso, rendendosi giustizia l'un l'altro dell'ingiustizia commessa. La nascita di una cosa è intimamente legata alla morte, ogni essere ha in sé il destino della distruzione dell'altro e di se stesso, segno e condanna dell'ingiustizia insita nel processo della generazione (« Una volta nati vogliono vivere ed aver destino di morte, e lasciano figli perché nuove morti si generino » dice Eraclito). La transitorietà delle cose è vista qui come una vicenda cosmica di ingiustizia e di riparazione, in contrasto con la perfezione dell'illimitato, fonte e giudice inesorabile di questo processo.

NOTE A ANASSIMENE

1 Anche per Anassimene mancano dati sicuramente basati su un'antica tradizione. Inoltre la cronologia di APOLLODORO (in questo passo di Diog.) presenta delle difficoltà notevoli. Anzitutto il passo di Diogene, che prima dell'inversione proposta da SIMSON e da DIELS (la cui giustezza dimostrano SUDA e IPPOLITO, *Ref.* I, 7, 9) suonava: « e [Anassimene] fiorí, secondo Apollodoro, nella ol. 63 (528/4) e morí al tempo della presa di Sardi (546/5) ». L'ipotesi dielsiana di uno scambio di date risolve la questione, eliminando la difficoltà di intendere nella « presa di Sardi » la seconda, quella dell'insurrezione ionica, che non viene mai usata come riferimento cronologico. In tal modo l'acmé di Anassimene cadrebbe nel 546/5, all'epoca della morte di Talete e di Anassimandro, la morte nel 528/4. Questo si accorderebbe con il rapporto di discepolato Anassimandro-Anassimene, che il cronologo conosceva certamente dai dossografi, e che è tra l'altro uno dei punti fissi della cronologia del nostro filosofo; e può anche darsi che la morte fosse in relazione allo scambio di lettere con Pitagora, come ultimo avvenimento della sua vita. La cronologia di Anassimene è una delle piú tormentate dai critici, anche dopo l'emendamento del Diels (per maggiori particolari cfr. ZELLER-MONDOLFO, II, 207 sg.): in genere le divergenze si basano sul senso di γεγένηται, che alcuni intendono come « nacque », il che determina la necessità di leggere diversamente la data attestata. Ma oltre alla attestazione del significato in IPPOLITO, è evidente che tutti quelli che hanno usato la *Cronica* apollodorea (e che vi hanno già trovato la supposta corruzione facendola propria) hanno inteso γεγένηται nel senso dell'acmé (o vi hanno addirittura trovato una forma piú esplicita); altrimenti sarebbe inspiegabile come nessuno abbia notato l'eccezionale brevità della vita di Anassimene. (Non ben chiarite sono le date che compaiono in EUSEBIO e nella SUDA [interpolazione?], ma non risalgono comunque a tradizioni degne di fede).

[2] I due termini μάνωσις e πύκνωσις sono probabilmente di Anassimene. È strana quest'affermazione di Simplicio che Teofrasto limitava al solo Anassimene la dottrina della condensazione e della rarefazione, quando a p. 25, 5, sempre basandosi su Teofrasto, la attribuisce a Diogene di Apollonia e a p. 23, 33 a Eraclito. Il DIELS, *Dox.*, 164, 2 pensa ad un μόνος (solo) nel senso di πρῶτος (primo), come in ERODOTO I, 25, ma il successivo commento di Simplicio (« ma è evidente che... ») rende questa spiegazione impossibile; dato poi che Simplicio è spinto a quel commento proprio dal μόνος, che evidentemente lo stupisce, dalle dichiarazioni aristoteliche e ancor più dall'attribuzione teofrastea di tale teoria a Diogene e a Eraclito, non soddisfa nemmeno il tentativo di spiegazione dello ZELLER (tr. it., II, 118, n. 3), secondo il quale con quel μόνος Simplicio penserebbe solo ai primi fisici. Il problema resta quindi insoluto.

[3] Il testo dei mss. è: ... εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον (indeterminato quanto al genere), ed è stato corretto con valide ragioni in τῷ μὲν μεγέθει dallo ZELLER (tr. it., II, 208, n. 4).

[4] Πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος. Il verbo πιλεῖν indica propriamente *infeltrire*, della lana e dei tessili in generale.

[5] Il verbo ἐποχεῖσθαι, che significa propriamente spostarsi a mezzo di un cavallo o di un carro (cfr. anche l'ὀχεῖσθαι in 1, **A** 12), qui, in **A** 7, 4 e in **A** 20 (Aezio) è sicuramente di Anassimene.

[6] Non ben chiarita è la funzione di questi « corpi terrosi ». Sembrerebbero esser distinti dagli astri, ma non è possibile stabilire se servissero a spiegare le eclissi. Forse si tratta di meteoriti.

[7] Il πιλίον è un berretto di feltro. Qui si allude ad un berretto non di forma fissa, ma da arrotolarsi intorno alla testa. Il KRANZ, « Hermes » 73, 1938, 110 sgg., riconosce in questo paragone (ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον) una frase testuale di Anassimene. Malgrado le difficoltà sollevate da GIGON, *op. cit.*, p. 111, sulla possibilità di trovare in una tarda compilazione citazioni letterali di un autore così antico, si potrebbe forse accettarla tra i frammenti del filosofo o riconoscervi almeno una parafrasi assai aderente. Siamo d'accordo col GIGON, però, nel trovare sforzata l'affermazione del KRANZ secondo cui la posizione di tale berretto sarebbe una rappresentazione intuitiva dell'inclinazione della volta celeste.

* Il testo è corrotto, e tra le varie correzioni proposte, la migliore è ancora quella del DIELS.

* Il « principio » di Anassimene, pur determinato qualitativamente, conserva lo stesso carattere di illimitatezza dell'ἄπειρον anassimandreo. Si è soliti discutere sul regresso o sul progresso di Anassimene rispetto al suo predecessore: si nota il « ritorno » ad un elemento « sensibile », ma d'altra parte la maggiore organicità della deduzione del molteplice rappresentata dalla teoria della rarefazione e condensazione. In realtà il mondo di Anassimandro e quello di Anassimene, malgrado le caratteristiche comuni (e malgrado che nella spiegazione di fenomeni particolari il secondo non faccia che sviluppare pensieri del primo), restano chiusi l'un l'altro, senza possibilità di riduzione. Di fronte all'illimitato di Anassimandro, da cui per un processo di successivo frazionamento si distaccavano le masse dei contrari in esso contenute per ritornarvi in seguito ad espiare la sopraffazione, l'ingiustizia della nascita, l'aria di Anassimene ha tutt'altre caratteristiche. Perde d'importanza anzitutto l'idea del *ritorno* allo stadio originario, con le idee di colpa e di punizione che ciò comportava in Anassimandro; il processo di deduzione del molteplice avviene in linea discendente ed è ridotto ad una variazione di densità dell'elemento primordiale. (E quando incontriamo nelle fonti, p. es. AEZIO, B 2, l'idea del riassorbimento delle cose nel principio, essa ha tutta l'aria di un'estensione programmatica dell'impostazione generale di ARISTOTELE, *Metaph.* 983 b 6 = 1, A 10). Ma la diversità è ancor più perspicua se si considera l'intuizione originaria di Anassimene, l'aria come elemento vitale del mondo: il soffio, come l'*apeiron*, « abbraccia » tutte quante le cose e le guida, ma per così dire permeandole, perché gli elementi e le cose son aria, o meglio stati dell'aria. E se in Anassimene si può parlare di un ritorno, si può farlo solo ricordando la caratteristica di fluidità che Talete aveva dato al suo elemento: l'aria di Anassimene è la fluidità stessa e tutto il processo della realtà viene coerentemente interpretato su questa base. Evidentemente l'acqua, l'*apeiron*, l'aria hanno qualche legame con le rappresentazioni omeriche e esiodee, con l'oceano, il caos, le brume e i vapori e l'oscurità, ma si liberano del contenuto puramente rappresentativo per diventare appunto l'« acqua » e l'« aria » e l'« illimitato ». L'aria pura è invisibile, e si manifesta variando il proprio stato. Tale variazione qualitativa si sviluppa in due sensi, massima rarefazione e massima condensazione, espressi dai contrari caldo e freddo. (Ma si noti anche qui la differenza da Anassimandro, per

cui i contrari erano contenuti come « qualità » in seno all'*apeiron*). Le trasformazioni son prodotte dal movimento, su cui le fonti dossografiche non ci dànno però nessuna informazione precisa. Come già per Anassimandro esso è stato interpretato diversamente dagli interpreti moderni, come δίνη e come movimento del vaglio: il MONDOLFO (ZELLER-MONDOLFO, II, 193 sgg.) criticando le varie teorie ricorda giustamente il volteggiare (φέρεσθαι) osservato dagli orfico-pitagorici nell'aria quieta attraversata da un raggio solare. E probabilmente il termine di « movimento » allude nella sua genericità, oltre ai vari moti particolari che dànno origine al processo di differenziazione, alla fluidità e alla instabilità dell'aria « che la rende adatta — dice SIMPLICIO, *de cael.* 273 b 45, **A 5** — al cambiamento ».

[10] Malgrado le molte soluzioni proposte, non sappiamo come si sia formata, secondo Anassimene, questa crosta gelata (κρυσταλλοειδής) che costituisce la volta terrestre; l'aggettivo κρυσταλλοειδής esprime comunque la solidità del corpo e insieme la sua trasparenza. La concezione di una crosta che limita il mondo dall'infinito ἔξω τοῦ οὐρανοῦ è comune, oltre che ad Anassimandro, a Empedocle e agli atomisti. L'immagine e il termine ἧλος, chiodo, sono di Anassimene.

[11] Questa notizia di Aezio ci offre un tipico esempio dello stile di Anassimene: l'uso della similitudine. Almeno in questo caso si può affermare con sicurezza che l'immagine è di Anassimene.

[12] Il testo greco, accettato dagli editori, è: ὅθεν τὸ μὲν πρότερον αὐτοῦ τοῦ ἡλίου φοινικοῦν φαίνεται... Secondo noi τοῦ ἡλίου è una glossa marginale, che spiegava erroneamente l'αὐτοῦ, e che si è inserita poi nel testo. Abbiamo quindi tradotto espungendo τοῦ ἡλίου.

[13] Il KRANZ, *art. cit.*, p. 109, ritiene immagini originali di Anassimene le similitudini degli edifici e della palla.

[14] Nel testo di Ammiano c'è con ogni probabilità lo scambio del nome di Anassimene con quello di Anassimandro, secondo la supposizione di ACCURSIO, nella sua ed. di Ammiano (1533), e di IDELER. Abbiamo quindi inserito questa testimonianza nella dossografia di Anassimene.

[15] La stessa dottrina dell'anima « di natura aerea » si ritrova in AEZIO, IV, 3, 2 e, senza citazione dell'autore, in PLATONE, *Phaed.* 96 b. La questione interessa l'autenticità del fr. 2 di Anassimene, e per questo abbiamo riportato anche la tanto discussa testimonianza aristotelica.

[16] L'autenticità di questo importante frammento (οἷον ἡ ψυχή ... ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει) è stata contestata dal REINHARDT (prima in *Parmenides*, Bonn 1916, 175, poi più particolareggiatamente in *Kosmos u. Sympathie*, München 1926, 209 sgg.): l'aria di Anassimene verrebbe resa equivalente allo πνεῦμα stoico, per inserirla nella concezione stoica del mondo, e di qui deriverebbe il paragone tra microcosmo e macrocosmo, un'interpretazione cioè di dottrine di POSEIDONIO nella notizia di Aezio. Il Reinhardt osserva che tale paragone non è affatto coerente con la dottrina di Anassimene dell'aria come « materia originaria », e che la dottrina della « coesione » (συγκρατεῖ: attestato solo in epoca cristiana) anticipa di 550 anni quella stoica. L'idea della « respirazione » dell'universo, però, e conseguentemente del rapporto tra l'uomo e il mondo non compare solo con gli stoici, ma appartiene già ai πρῶτοι φιλοσοφήσαντες ed è attestata da varie notizie aristoteliche (cfr. ad es. ARIST., *de part. anim.* 640 b; *de an.* 410 b, che riportiamo in appendice alla nota), giustamente opposte alla tesi di REINHARDT dal MONDOLFO, *op. cit.*, II, 225 sgg., che richiama anche la teoria dell'anima come ἀρχὴ καὶ ῥίζα degli Orfici. Importante per la questione è anche naturalmente la notizia di ARISTOTELE, *de an.* 405 a 21 (**A 23**), sebbene non faccia il nome di Anassimene. Inoltre la contraddizione trovata dal Reinhardt nel fatto che l'aria non può esser nello stesso tempo la sostanza del corpo (= aria condensata) e « ciò che lo tiene insieme », e nel fatto che la dottrina del mondo circondato dal soffio sia basata sull'esser la nostra anima aria non sussiste. Il frammento vuol dire: il mondo (che è aria) è retto e circondato dall'aria, e concretizza quest'immagine col paragone dell'anima: così come la nostra anima, che è appunto aria, sostiene e governa noi (che siamo aria). È chiaro che per Anassimene tutto è aria, ma, allo stato attuale del mondo, una parte si è condensata o rarefatta e si è trasformata in pietra, fuoco, nube, acqua, e intorno ad essa c'è l'aria infinita, fonte divina dei molti in cui si trasforma. D'altra parte non è da trascurare neppure la ragione che porta il KRANZ in difesa del frammento (*Gleichnis u. Vergleich in d. frühgr. Phil.*, in « Hermes » 73, 1938, 111; cfr. anche « Philolog. » 93, 1939,

436): la similitudine (attestata come abbiamo visto da Aezio, cfr. n. 11) come particolarità stilistica di Anassimene e l'affinità di questa dell'anima con quella riportata da IPPOLITO, A 7, 6 (ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλήν..., come intorno alla nostra testa...). Per tutte queste ragioni crediamo di poter rifiutare la tesi del Reinhardt e mantenere il frammento fra quelli autentici.

Appendice. ARISTOTELE, *de part. anim.* 640 b: Quegli antichi che per primi hanno filosofato sulla natura indagavano intorno al principio materiale e ad una siffatta causa dicendo quale fosse e come fosse, e come da essa derivasse il tutto e da che cosa fosse mossa, dalla discordia, ad esempio, o dall'amicizia o dalla mente o da sé, a caso, e poiché la materia sostanziale ha per necessità una certa tal natura dissero calda quella del fuoco, fredda quella della terra, leggera l'una, pesante l'altra. In questo modo infatti fanno nascere anche il mondo. Opinioni simili sostengono anche per la nascita degli animali e delle piante, e cioè che per lo scorrer dell'acqua nel corpo si forma la cavità e tutto il ricettacolo del cibo e degli escrementi, e per il passaggio dell'aria si lacerano le narici. L'aria e l'acqua son la materia dei corpi. *de anima* 410 b: (la dottrina orfica)... dice infatti che nella respirazione l'anima, dal tutto, entra nel corpo, portata dai venti.

[17] La questione dell'autenticità di questo dibattutissimo fr. è ancor piú difficile di quella del fr. 2. Il testo greco è: ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι καθ' ἕκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν. Esso deriva da un alchimista, OLIMPIODORO D'ALESSANDRIA (?), vissuto nel sec. VI d. C.: l'autore lo riporta evidentemente come autentico, ma ciò non esclude affatto che possa provenire da un'opera circolante sotto il nome di Anassimene o da una delle molte epitomi dossografiche, prive di qualunque validità storica. Il TANNERY, che in « Arch. f. Gesch. d. Phil. », 1888, 314-21, ha per primo discusso l'autenticità del fr., ne rileva le ragioni pro e contro. Anzitutto l'aggettivo ἀσώματος (incorporeo): il MONDOLFO (II, 228 sg.) adduce varie testimonianze aristoteliche per difendere il termine nel significato di « sottilissimo » (λεπτότατον), idea comune a orfici e pitagorici (cfr. specialmente *de an.* 405, parzialmente in **A 23**). Si deve tuttavia sottolineare che esso resta pur sempre termine aristotelico, dato che non è mai attestato con sicurezza nei presocratici, a prescindere da Melisso, forse, e da Democrito. Poi il termine ἔκροια, che tuttavia, invece del significato neoplatonico di « emanazione », può avere quello

di « flusso », come in FERECIDE, B 7. Infine l'ultima parte del fr., che come notava il Tannery non è che il ragionamento tradizionale attribuito ad Anassimandro per stabilire l'infinità del principio (cfr. ARIST., *Phys.* 203 b 15 = 2 **A** 12; AEZIO, I, 3, 3 = 2 **A** 17); e questa è la ragione che determina per noi la sua esclusione dai frammenti autentici. Nella prima parte non si fa che sviluppare l'argomentazione attribuita, se non falsamente per lo meno su nessuna base positiva, ad Anassimene; tutto il frammento dev'esser quindi considerato un rifacimento di notizie dossografiche, non sappiamo quanto aderenti. Altrimenti il MONDOLFO (II, 228 sgg.).

NOTE AL «SUL NUMERO SETTE»

[1] Dai primi anni del 1900 è venuto ponendosi il problema della datazione e dell'interpretazione dei primi 11 capp. del «Περὶ ἑβδομάδων». Si tratta dei capp. I-XI dell'opera *Sul numero sette*, che fa parte del *Corpus Hippocrateum*, tramandati in quattro redazioni: un frammento del testo greco (*Cod. Paris. gr.* 2142), due tarde traduzioni latine (*Cod. Ambros. lat.* G 108 [sec. VI] e *Paris. lat.* 7027), una traduzione araba col commento dello Ps. Galeno ai capp. I-XVII (*Cod. Monac. arab.* 802, trad. ted. di Herder in «Rh. Mus.» 1893, e *Corp. Med. Graec.*, XI, 2, 1). L'edizione completa è di Roscher, *Die hippokr. Schrift v. d. Siebenzahl*, in «Studien z. Gesch. u. Kult. d. Alt.» 1913, Bd. VI, 3/4.

Il «Περὶ ἑβδομάδων» (denominazione tarda) comprende complessivamente 53 capp., di cui i primi 11 sono dedicati alla descrizione del dominio del numero sette nell'universo, mentre i capp. XIII-LIII trattano di problemi di patologia. Il cap. XII costituisce un ponte di passaggio tra la prima parte e la seconda. Per la datazione dello scritto, mentre gli uni sostengono che esso è stato redatto dalla fine del V sec. alla fine del IV, l'editore Roscher, *op. cit.*, 117 sgg., distingue nettamente la parte cosmologica da quella patologica, ed attribuisce la prima al VI sec., facendola così contemporanea dei filosofi milesi (per la storia della questione e la bibliografia, cfr. Roscher, *op. cit.*; Zeller-Mondolfo, II, 239 sg.; Kranz, in «Götting. gelehrt. Nachr.», I, 1938, Bd. 2, 121 sgg.). Si capisce quindi l'importanza di tale problema cronologico, dato che se la tesi del Roscher fosse giusta avremmo nella prima parte del II. è. un considerevole documento cosmogonico del VI sec. Ecco in breve il contenuto degli 11 capp.:

Cap. I L'universo e le sue parti sono ordinate secondo il numero sette (cfr. il testo).

II Corrispondenza delle sfere, posizione e moto delle parti dell'universo (cfr. il testo). I sette astri.
III I sette venti.
IV Le sette stagioni.
V Le sette età dell'uomo.
VI Concordanza di macrocosmo e microcosmo (cfr. il testo).
VII Le sette parti del corpo (testa, mani, visceri e diaframma, uretra, retto, gambe).
VIII Le sette funzioni della testa (inspirazione d'aria fredda, uscita del calore, conoscenza degli oggetti attraverso gli occhi, udito, olfatto, passaggio di cibi e bevande allo stomaco, gusto).
IX Le sette vocali.
X I sette elementi dell'anima (= forza vitale): calore, freddo, umidità, terra, succhi amari, cibi dolci, sale. Armonia e disarmonia delle parti.
XI Le sette parti della terra: Peloponneso = testa, Istmo = midollo spinale, Ionia = diaframma, Ellesponto = gambe, Bosforo tracico = piedi, Egitto = = addome superiore, Ponto Eusino = basso ventre e retto.

È difficile ormai credere all'autenticità di questo « documento » del VI sec., tramandatoci quasi intatto a differenza delle opere dei « contemporanei » Anassimandro e Anassimene. È tuttavia un fatto riconosciuto la distinzione della parte cosmologica (I-XI) da quella nosologica (XII-LIII) — il Roscher voleva riconoscervi addirittura due autori diversi — e naturalmente una maggiore antichità della prima rispetto alla seconda. L'autore del II. è., un anonimo medico della scuola di Cnido, ha voluto basare il proprio studio sull'importanza del numero sette nelle malattie con un *excursus* cosmogonico: « dopo aver dunque mostrato in qual modo sia costituito il mondo e come sia diviso allo stesso modo del corpo, farò vedere che il corpo, nelle malattie, ha le stesse modificazioni dell'universo intero e di tutti i singoli corpi: tale premessa era necessaria per quelli che non conoscono la natura dell'universo e di tutte le cose, affinché, resi edotti, possano capir meglio ciò che diremo... » (Cap. XII). Si tratta ormai di stabilire se tale *excursus* derivi da un frammento di un autore più antico (parziale riconoscimento della tesi del Roscher) o sia invece la esposizione di una teoria cosmogonica che ha influenzato l'autore. Max Wellmann (« Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturw. u.

Mediz. », 1933, Bd. 4, 1, pp. 6 sgg.) pensa ad un'influenza del tardo pitagorismo di Cirene, dov'era appunto anche una scuola medica di cui l'autore del II. è. farebbe parte (370-350 a. C.). Il KRANZ, *Kosmos u. Mensch in d. Vorstellung früh. Griech.*, in « Götting. gelehrt. Nachr. », I, 1938, 2, pp. 121 sgg., a cui si deve la piú accurata analisi del testo, individua nello scritto diverse teorie del microcosmo, riconducibili ad un'unica fonte, ad un'antichissima dottrina del microcosmo (del tempo di Anassimene) d'influsso orientale, cui era già insita la teorizzazione del « sette », anch'essa d'origine orientale. La cosmologia del II. è., nel suo complesso, sarebbe però da datare per la corrispondenza con l'immagine del mondo dell'epoca, verso il 500 a. C. Benché lo studio del Kranz non disperda ogni dubbio sulla datazione dello scritto, sono tuttavia incontestabili le dottrine da lui messe in luce nel II. è., almeno come resti di un'antica tradizione, che, bisogna notare, ha in sé elementi ionici, ma anche pitagorici, eleatici, empedoclei, ecc. Prescindendo quindi dal problema della redazione dello scritto (già tradotto per intero in italiano dal LOSACCO, seguace della tesi del Roscher, in *Intr. alla st. d. fil. gr.*, Bari 1929, App. 10), ne abbiamo riportato alcuni brani interessanti per le teorie cosmogoniche affini, anche se fortemente frammiste ad altre tradizioni piú tarde, a quelle dei primi ionici.

[2] "Ακριτος κόσμος. In questo testo *kosmos* ha ancora il senso di « ordinamento del mondo », come in ANASSIMANDRO, **A 9**; cfr. anche PARMENIDE, **A 44** (KRANZ, *art. cit.*, 141).

[3] Si confrontino le spiegazioni di questi fenomeni negli Ionici.

[4] Evidente il parallelo con Talete e Anassimandro.

[5] "Ολυμπος nel senso di estrema sfera è attestato per i Pitagorici solo in FILOLAO, **A 16**, ma compare già in questo senso in PARMENIDE, **B 11**, e in EMPEDOCLE, **B 44** (cfr. KRANZ, *art. cit.*, 141).

[6] 'Οχέεται: cfr. ANASSIMENE, n. 5.

[7] Il parallelo con ANASSIMENE, **B 2**, è evidente.

[8] Cfr. ANASSIMENE, **A 14**, e n. 10.

NOTE A PITAGORA

[1] Il Diels premetteva queste parole alla raccolta delle testimonianze su Pitagora: « Poiché Pitagora non ha lasciato opere scritte e poiché in generale prima dell'epoca di Filolao esisteva solo una tradizione orale della vera e propria scuola, non abbiamo su di lui una dossografia attendibile. La biografia deve limitarsi complessivamente alle piú antiche testimonianze fino ad Aristotele e alla sua scuola (in una scelta) per il fatto che la leggenda di Pitagora cominciò a formarsi assai presto ». Tale premessa corrisponde esattamente al giudizio dello Zeller, secondo il quale sono da escludere come testimonianze valide quelle posteriori alla prima generazione dei peripatetici: già gli scolari di Aristotele dànno credito alla leggenda di Pitagora, mentre il maestro poco sa del filosofo, tanto da non nominarlo mai (*Phil. d. Griech.*, trad. it., II, 288-313). Ora la critica piú moderna ha messo in luce che le testimonianze del v sec. su Pitagora dicono molto di piú di quanto credessero Diels e Zeller — il Kranz lo mette in rilievo nei *Vors.* — e che anche molte delle testimonianze aristoteliche e post-aristoteliche, che nel Diels-Kranz compaiono solo nella sezione « Pythagoreische Schule », valgono come fonti, se non di Pitagora, del pitagorismo antico. La scelta del Diels è quindi, per Pitagora, completamente superata per la sua stessa impostazione. Ma poiché la nostra traduzione segue in generale la raccolta del Diels-Kranz e poiché non esistono edizioni fatte con criteri piú moderni, non abbiamo potuto distaccarcene, tanto piú che non si tratta di inserire qualche testimonianza isolata, ma soprattutto di raggruppare nuovamente il materiale raccolto dal Diels ai numeri 14-20 e 58. Abbiamo solo tradotto in appendice la *Vita di Pitagora* di Diogene L. per avere un quadro complessivo delle varie tradizioni della « leggenda » di Pitagora. Naturalmente anche per le note abbiamo dovuto limitarci ai passi dielsiani, rimandando per una discussione piú particolareggiata alla

sezione sul Pitagorismo piú tardo (cfr. II vol.), sezione che contiene notizie sicuramente riferibili alla primitiva dottrina (a cui il FRANK, con il famoso libro *Plato u. die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, negava assolutamente ogni contenuto filosofico o scientifico fino all'epoca di Archita). Tra le dottrine attribuibili al Pitagorismo piú antico (per cui cfr. anche J. E. RAVEN, *Pythagoreans a. Eleatics*, Cambridge 1948, spec. « Pythagoreans before Parm. », 43 sgg.), di cui non si fa cenno nelle testimonianze dielsiane da noi tradotte, le piú importanti sono quelle dell'opposizione originaria (cfr. ALCM., EPICARMO, la *doxa* di PARM.), le dottrine astronomiche (cfr. il II. ἑβδ.) in connessione alla trasmigrazione e all'origine dell'anima, e le dottrine matematiche (di cui, anche a prescindere dal posteriore sviluppo, si hanno tracce notevoli in PETRONE e EPICARMO). Per tutto questo si confrontino le note al Pitagorismo nel II vol. Quanto ai criteri da seguire nell'esame della letteratura pitagorica si vedano le importanti note del MONDOLFO nella trad. dello Zeller, II, 313 sgg. e gli autori ivi citati. Cfr. anche GIGON, *Ursprr.*, 135 sgg.

[2] Questo fr. di SENOFANE che mette in ridicolo la teoria della trasmigrazione delle anime ha suscitato molte discussioni, sia sulla autenticità, sia sul suo riferimento a Pitagora (cfr. RATHMANN, *Quaest.*, 1933, pp. 37 sg.). Ma la testimonianza è sicura: essa si inserisce in tutta una tradizione antica ed il riferimento dell'aneddoto scherzoso a Pitagora risale non a Diogene, ma alla sua fonte che evidentemente citava da tutta l'elegia senofanea (cfr. SENOF., B 7) e vi aveva trovato anche il preciso riferimento a Pitagora (KRANZ). Si ricordi poi che questo non è un caso isolato di polemica antipitagorica in Senofane, il quale negava la « respirazione » dell'universo, che Aristotele (*Phys.* 213 b) attribuisce ai Pitagorici. Cfr. SENOF., **A 1**, § 19 e relativa nota 3. Si veda anche ZELLER-MONDOLFO, II, 314 sg.

[3] La polemica di Eraclito non è rivolta contro particolari dottrine di Pitagora, ma piuttosto contro un *modo* assolutamente diverso — e agli occhi di Eraclito assolutamente negativo — d'intendere la ricerca della verità e la funzione del pensare e dello scrivere. Pitagora (con Esiodo, Senofane ed Ecateo) è accusato di nascondere la propria ignoranza del vero essere delle cose sotto il velo di una quantità di nozioni inessenziali (πολυμαθίη), che, dai nomi dei rappresentanti tipici, possono esser identificate con nozioni astronomiche, cosmologiche, geografiche, con precetti di vita, con credenze religiose (e cfr. anche il fr. 75

[35 D.] di Eraclito sul valore positivo dell'« esperienza »). Eraclito allude quindi oltre che alle dottrine di Pitagora al modo di vita e all'educazione pitagorica, se non addirittura alla « setta ». Ciò è confermato dall'accusa che muove a Pitagora: κοπίδων ἀρχηγός, in cui è da vedere la prima testimonianza sull'esistenza dei « pitagorici » come rappresentanti di un nucleo comune di credenze filosofiche e religiose (il GIGON sostiene anzi che Pitagora ha fondato la prima scuola filosofica in Grecia, *Ursprr.*, p. 122). Altro dato notevole delle testimonianze eraclitee (del fr. 116 a = 129 D. è stata sospettata l'autenticità, ma senza valide ragioni) è che nel v secolo non si aveva notizia del famoso « silenzio » che i Pitagorici si impegnavano ad osservare sulle loro dottrine, ma che al contrario circolavano libri attribuiti a Pitagora e che questi non faceva mistero della propria sapienza. Evidentemente il « comandamento del silenzio », se non addirittura un'invenzione delle fonti tarde dedotta dal carattere aristocratico e religioso delle comunità pitagoriche, è un uso introdottosi solo col tardo pitagorismo.

[4] Il riferimento di questi versi a Pitagora è di TIMEO, in DIOG., VIII, 54 (nessuno crede invece ad un'allusione a Pitagora, come sostengono alcuni antichi di cui Diogene riporta l'opinione). Anche per questa testimonianza non sono però mancati i dissensi, tra i quali il più deciso è quello del RATHMANN, *op. cit.*, che ha sottoposto ad una critica risoltasi in senso negativo tutti questi passi. La questione del riferimento a Pitagora investe quella ancor più delicata dei rapporti tra Empedocle e il Pitagorismo, che non può esser discussa in questa sede e per cui rimandiamo alle note su Empedocle (II vol.). Il riferimento a Pitagora è comunque estremamente probabile e tutti questi passi del v secolo, malgrado i dubbi che si possono sempre sollevare caso per caso, hanno tra loro concordanze tali (Eraclito, Ione e Empedocle) da valere come una sicura tradizione su Pitagora.

[5] Cfr. RATHMANN, *op. cit.*, p. 44.

[6] Si noti che questa è la prima testimonianza sul viaggio di Pitagora in Egitto, e che sia in Isocrate che in Erodoto, oltre all'elemento religioso, si insiste sulla *sapienza* del filosofo. Cfr. MONDOLFO, *trad. cit.*, II, 335. È stato detto che con Pitagora si apre una nuova via alla filosofia greca; ed anche se non è accettabile lo schema, per es. del GIGON, *op. cit.*, 121 sgg., che vede in Pitagora l'erompere delle forze della fede (la divinità e il destino dell'uomo)

dopo la concretezza e l'oggettività della filosofia ionica, non si può negare che il fenomeno pitagorico sia qualcosa di totalmente nuovo anche rispetto alla religiosità ionica, alla filosofia di Eraclito o di Parmenide. Negli Ionici, e in misura maggiore in Eraclito e in Parmenide, il fondamentale senso religioso della ricerca veniva trasposto in una vera e propria rappresentazione filosofica del mondo; la religiosità vi restava come un *humus* fecondo e come un'allusione che dava un senso essenziale alla verità espressa, e di qui la loro libertà assoluta rispetto agli dèi e alla religione tradizionale, l'assenza di ogni finalismo. In Pitagora tale rapporto è invertito; la *pietas* religiosa è in primo piano e gli atti della vita (vastissima è la letteratura sui divieti e sulle prescrizioni di Pitagora, e non c'è ragione di ritenere che il nucleo di essa non sia veritiero) sono intesi come atti di culto. Ma naturalmente Pitagora non è solo un fondatore di religione (e di una comunità politica che avrà grande importanza nella Magna Grecia): gli elementi filosofici della sua dottrina (di una vera e propria filosofia non è il caso di parlare) non ci sono noti, ma dovevano esservi, altrimenti non solo la polemica eraclitea, ma tutto il pitagorismo antico ci rimarrebbero incomprensibili.

[7] La notizia non è sicura, dato che essa è attestata non dal contemporaneo Glauco di Reggio, ma da Trasillo, un autore non altrettanto attendibile. Cfr. DIELS-KRANZ, II, 130.

[8] Il testo greco così com'è dato dai codd. e dall'ed. FRIEDLIN suona:... τὴν τῶν ἀλόγων πραγματείαν... ἀνεῦρεν e direbbe esplicitamente che già Pitagora ha scoperto la teoria dell'irrazionale (*alogos* è com'è noto il termine tecnico per numero irrazionale). Il DIELS ha invece accolto e migliorato la variante τῶν ἀναλόγων (FABRICIUS e MULLACH) in τῶν ἀνὰ λόγον, cosicché il testo parlerebbe invece di proporzioni. Il problema si riallaccia a quello più generale della matematica del pitagorismo antico: cfr. ZELLER-MONDOLFO, II, 358 e 678.

[9] Cfr. n. 7 ad ALCM., A 3.

[10] « Il primo abbozzo della " leggenda di Pitagora " risale al libro Περὶ τῶν Πυθαγορείων di Aristotele »: DIELS.

[11] Nella determinazione della cronologia di Pitagora — su cui le testimonianze raccolte nel DIELS-KRANZ sono eccezionalmente assai scarse — si devono distinguere varie tradizioni. La prima risale ad ARISTOSSENO, il quale faceva venire Pitagora a

40 anni in Italia a causa della tirannia di Policrate (cfr. Porph., *V. P.* 9): da essa — attraverso Apollodoro (che fissava l'acmé di Policrate all'ol. 62), se si ammette che il passo di Diog., II, 2 si riferisca anziché ad Anassimandro a Pitagora — deriva il sincronismo Policrate-Pitagora e quindi l'acmé nell'ol. 62 (532/28). Infatti Clem., *Strom.* I, 354 P, 396 P; Tatian., *c. Graec.* c. 41; Cyrill., *in Jul.* I, 13 a dànno questa data e così pure Cic. *Tusc.* I, 38 e IV, 2; Gell., XVII, 21 [all'epoca di Tarquinio il Superbo] e Jambl., *V. P.* 35. (Dànno invece ol. 60 = 540/36: Diog., VIII, 45 e Diodoro — quest'ultimo esattamente 61, 4 — per le diverse datazioni della tirannia di Policrate). Secondo questa datazione (e accettando i 75 anni di vita dati a Pitagora da Diogene) si avrebbe nell'ol. 52 = 571/70 la nascita, verso l'ol. 56, 3 = 554/3 il rapporto con Anassimandro, verso l'ol. 59, 1 = 544/3 il rapporto con Ferecide, nell'ol. 62, 1 = 532/1 il trasferimento in Italia, nell'ol. 70, 2 = 499/8 il viaggio a Delo, nell'ol. 70, 4 = 497/6 la morte a 75 anni: cfr. Jakoby, *Ap. Chr.*, 215 sgg. Eratostene giudicava invece diversamente e avrebbe fatto risalire la nascita di Pitagora al 606/5 (cfr. Diog., VIII, 45 e Paus., VI, 14, 1-2) e da questa tradizione dipende Livio, I, 18, 2 (epoca di Servio Tullio) e forse Antigono, in Clem., *Strom.* I, 80, 336 P, che pone l'acmé nell'ol. 49, 3 = 582/1 (epoca dei 7 savi?) e Apollonio di Tiana in Jambl., *V. P.* 11 e 19. Plinio, *H. N.* II, 8, 37 faceva risalire ancora più in alto la vita di Pitagora, poiché cita nell'ol. 42 una scoperta astronomica del filosofo, di modo che la nascita dovrebbe essere non dopo il 630. Verso quest'epoca si risale anche col computo dei *Theol. Arithm.*: la data della guerra di Troia, come ha dimostrato Laqueur, « Hermes » 42, pp. 513 sgg., cade secondo questa datazione nel 1052 (di 133 anni anteriore a quella di Eratostene); l'epoca di Policrate nel 538 e quindi la nascita di Pitagora nel 620 (1052 − 514 = 538; 538 + 82 = 620). È difficile prender partito in questa selva di notizie e neppure le vicende politiche dell'antico pitagorismo ci aiutano a stabilirne la veridicità: Sibari fu distrutta nel 510, ma non è possibile chiarirne esattamente il rapporto cronologico con la rivolta antipitagorica, avvenuta alla fine della vita di Pitagora o più probabilmente dopo la sua morte. Le fonti sono in contrasto fra loro, e, a parte le notizie più fantastiche, l'incoerenza può derivare dal fatto che esse condensano in un'unica storia elementi diversi, poiché è noto che il movimento antipitagorico fu generale nella Magna Grecia e durò a lungo. La data della caduta di Sibari consiglia tuttavia di avvicinarsi nella datazione a quella di Aristosseno, ponendo la vita del filosofo in pieno VI secolo, e facendolo più giovane di

una quarantina d'anni di Anassimandro e all'incirca contemporaneo di Anassimene. Pitagora era certamente giunto alla notorietà nel mondo greco all'inizio del v secolo, poiché Eraclito (che scriveva intorno al 480) lo cita come rappresentante tipico di una tendenza contro cui polemizza, presupponendola ben nota al suo pubblico.

[13] È noto che tra i peripatetici del IV secolo Dicearco è quello che in difesa del suo ideale di vita (il πρακτικὸς βίος) più si è interessato dell'attività politica dei filosofi antichi, mettendo in luce soprattutto il loro carattere di legislatori. Quindi com'è stato notato, di Pitagora riporta solo notizie che riguardano la sua attività di legislatore religioso e politico, il che d'altra parte non basta a svalutarlo come fonte, perché il suo punto di vista particolare spiega le divergenze con gli altri peripatetici e soprattutto con Aristosseno, che si interessa invece specialmente dell'elemento musicale e matematico della dottrina di Pitagora (le testimonianze più importanti di Aristosseno sono raccolte dal Diels nella sezione « Pythagoreische Schule »). Sul valore dei peripatetici del IV sec. come fonti del pitagorismo antico fondamentale è il DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Parigi 1915; *Essai sur la politique pythag.*, 1922 e *La vie de Pythag. de Diog. L.*, 1922.

[14] EUDOSSO DI RODI (III sec. a. C.), da non confondere col platonico Eudosso di Cnido.

[14] Ol. 62-67 (532/12).

[15] Per le fonti sulle vicende politiche del pitagorismo nell'Italia meridionale, oltre agli studi citati, rimandiamo all'ampia discussione in ZELLER-MONDOLFO, II, 422 sgg.

[16] L'integrazione è del DIELS, in base alla notizia di GIAMBLICO che segue e a DIOG., VIII, 6.

[17] Secondo il FRANK, *op. cit.*, 202, è giusta l'attribuzione della scoperta a Parmenide. Per Pitagora la notizia è confermata da PLINIO, II, 8, 37 e da APOLLODORO in STOB., *Ecl.* I, 520 e AR. DYD., 32.

[18] L'espressione κόσμος per mondo ordinato è già probabilmente in ANASSIMANDRO, cfr. n. 2. Si veda anche il II. ἐβδ. Probabile però l'uso del termine tra i Pitagorici per indicare l'universo ordinato nella sua totalità.

NOTE AD ANTICHI PITAGORICI

[1] Su cui cfr. Olivieri, in *Civ. gr. nell'It. Mer.*, Napoli 1931; Heidel, *Hippocratic Medicine*, Col. Univ. Press, 1941, p. 26; cfr. anche Ippaso, **A** 5.

[2] Χορεία. Si potrebbe forse supporre che la similitudine sia originale (cfr. Filolao, A 16 D.: χορεύειν) benché essa non sia infrequente neppure in riferimento al moto degli astri e del sole.

[3] Ippys di Reggio, citato secondo Plut. da Fania, lo scolaro di Aristotele, è uno storico vissuto all'epoca della guerra persiana e Petrone doveva essere quindi piú vecchio di lui ed appartenere alla fine del VI sec. o al principio del V (cfr. Capelle, *Die Vors.*[3], 1940, p. 102; Wilamowitz, in «Hermes» XIX, 1884, p. 444 pensa invece che il nome Ippys sia corrotto e che si tratti invece di Ippaso di Metaponto). Petrone sarebbe cosí contemporaneo o quasi di Anassimandro, col quale ha in comune la teoria della molteplicità dei mondi (infinita in Anassimandro, cfr. **A** 18), la cui posizione è regolata da un determinato rapporto. Per Petrone il Diels (*Elementum*, pp. 62 sgg.) ha mostrato che poiché l'angolo del triangolo equilatero è di 60°, ogni lato è stato diviso appunto per 60 ed i mondi sono stati distribuiti in base a questo calcolo. A ragione però il Capelle mette in rilievo (contro il Diels che la trova una «rappresentazione puerile») il carattere puramente matematico di questa costruzione, elemento questo di grande importanza dato che Petrone appartiene alla piú antica tradizione pitagorica.

[4] Si tenga presente che qui e piú sopra l'espressione greca è ἁπτεσθαι κατὰ στοιχεῖον: evidentemente Plutarco non capiva

piú l'espressione, sia che intendesse στοιχεῖον nel senso filosofico di « elemento primordiale » (cfr. ZIEGLER, in nota alla sua trad.: *Plut. ü. Gott. u. Vorsehung...*, Zurigo e Stoccarda 1952, p. 308, 3), sia che intendesse la locuzione κ. στ. nel senso normale di « per ordine alfabetico »

NOTE A IPPASO

[1] Non sappiamo se vi fosse qualche rapporto tra la filosofia di Ippaso e quella di Eraclito, ma la cosa non è da escludere totalmente. La notizia della Suda non è tuttavia attendibile perché deriva con ogni probabilità dal parallelismo delle due dottrine sostenuto da Aristotele e da Teofrasto, cfr. **A** 7. Quanto alla cronologia di Ippaso, su cui mancano notizie, il FRANK, a causa dell'atteggiamento scientifico del filosofo, vuol riportarla all'epoca immediatamente precedente a Archita. Più probabile invece, per l'insistente accostamento ad Eraclito, la sua appartenenza al pitagorismo antico.

[2] In JAMBL., *de commun. math. scient.* 25, p. 76 Festa, il passo è così invertito: « ... gli acusmatici e i matematici. Ora i matematici ritenevano gli acusmatici... ma questi non ritenevano tali i matematici... » A questa redazione si attiene naturalmente il FRANK, per difendere la sua tesi; ma è facile obiettargli, come fa MONDOLFO, II, 625 in nota, che in tal modo si trascura la tradizione che attribuisce a Ippaso un « discorso mistico », contenente appunto *acusmata* (cfr. testim. sg.).

[3] Cfr. PLAT., *Phaed.* 110 b 6 (la terra vista dall'alto appare colorata come una di quelle palle fatte di dodici pezzi di pelle) e *Tim.* 55 c 4. Secondo questa notizia quindi già nell'antico pitagorismo sarebbe esistito il metodo di « approssimazione », per cui appunto una superficie sferica può venir scomposta in 12 pentagoni. L'altra notizia di Giamblico (§ 247 in fine), che si riferisce all'incommensurabilità, sembra però appartenere ad una tradizione più sicura. Cfr. BURNET, *E. G. Phil.* §§ 50 e 148.

[4] Le testimonianze sul principio di Ippaso sono estremamente vaghe. È perfino incerta la notizia della rarefazione e condensa-

zione, e si tratta probabilmente di una generalizzazione imprecisa che abbraccia tutti i filosofi che ammettono un principio unico. Cfr. ANASSIMANDRO, n. 5.

[6] Omettiamo le testimonianze 10 e 11 del DIELS-KRANZ, perché non hanno alcun valore storico, essendone nota la derivazione da uno scritto dell'epoca neopitagorica. Nella test. 11 D. (JAMBL., *Nicom. arith.* 10, 20 Pist.) viene attribuita agli acusmatici e a Ippaso la teoria del numero come « archetipo della formazione del mondo » e come « strumento di distinzione del dio formatore del mondo ».

[7] I rapporti sono quindi: $1 : \frac{4}{3} : \frac{3}{2} : 2$ e dànno così gli intervalli di ottava (2 : 1), di quarta (4 : 3) e di quinta (3 : 2).

[8] Per l'interpretazione di questo passo si veda O. PAUL, *Boethius u. die griech. Harmonik*, Lipsia 1872, pp. 58 sg. e 218 sg.

[9] « Les anciens appellaient de ce nom un groupe de trois termes, dont le moyen était determiné en fonction des deux autres par suite d'une égalité établie entre le rapport de deux différences des termes et celui de deux termes; ils distinguaient dix sortes de médiétés; les premières, médiétés arithmétique, géométrique et harmonique, correspondent aux proportions continues de même nom chez les modernes... »: TANNERY, *Pour l'hist. d. l. sc. hellène*[2], 1930, p. 384.

NOTE A ALCMEONE

[1] Indirettamente da ARISTOTELE, **A 3**.

[2] Tale notizia è ricavata da CLEMENTE, **A 2**, ed è riportata anche da TEODORETO, *Graec. affect. cur.* I, 19, ma non ha alcun valore.

[3] Preferiamo l'elegante integrazione del DIELS (τὴν σελήνην καθόλου <τε τὰ ὑπὲρ> ταύτην) a quella dello ZELLER (κ. τ. σελ. <καὶ ὅλον τὸν οὐρανὸν> καθόλου ταύτην... trad. it. II, 617, n. 3) e alla correzione proposta da APELT (κ. τ. σελ. καὶ θόλον ταύτην... *trad. ted. di Diog. L.*, p. 268, 56).

[4] Περὶ φύσεως. Tale generalizzazione deriva in ultima analisi dalle denominazioni aristoteliche dei presocratici, ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως ecc. Tuttavia è probabile che il titolo Π. φύσ. fosse tradizionale e che in epoca piú tarda sia stato esteso dai dossografi a tutti i filosofi antichi senza eccezione.

[5] Tralasciamo un'inspiegabile testimonianza di ISIDORO, *Orig.* I, 39, 1, in cui viene attribuita a ALCIMONE (sic) l'invenzione delle favole « esopiche ».

[6] κατὰ συστοιχίαν. Ciascuno di questi principî, cioè, costituisce una coppia di contrari.

[7] καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν [<ἀνὴρ>: GOMPERZ] Ἀλκμαίων <νέος: DIELS, da JAMBL., *V. P.* 104> ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ. ZELLER, seguito da TANNERY, aveva sospettato dell'autenticità della frase, perché essa non compare in tutti i codd. e non viene citata dai commentatori. Il WACHTLER, *de Alcm. crotoniata*, Lipsia 1896 (cit. da ZELLER-MONDOLFO, II, 613) ha giustamente difeso la frase che

è richiesta dal contesto in quanto fonda appunto con ragioni cronologiche le due possibilità esposte nel periodo precedente, facendo valere l'accordo tra l'indicazione cronologica di Aristotele e quelle derivanti dall'opera stessa di Alcmeone, dedicata a Brontino, Leone e Bathyllo, tutti e tre rappresentanti del pitagorismo antico. Alcmeone sarebbe quindi vissuto verso la seconda metà del VI secolo e l'inizio del V.

Quanto alla testimonianza aristotelica facciamo notare che, se anche alcune coppie di contrari appartengono al pitagorismo tardo, essa dimostra inequivocabilmente che la dottrina dell'opposizione (ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων) apparteneva, se non già a Pitagora, al piú antico pitagorismo. Non è qui il caso di ritornare sulla *vexata quaestio*, per la verità non molto fruttuosa, dei rapporti tra Alcmeone e i Pitagorici, originata dall'incertezza di Aristotele nell'attribuire la priorità della dottrina degli opposti all'uno o agli altri. Comunque si risolva, è indubbio che il fenomeno storico del pitagorismo antico e Alcmeone sono strettamente connessi, e l'uno vale come fonte dell'altro, come testimonianza cioè di quel cerchio di ricerche e di interessi, la cui origine risale tradizionalmente a Pitagora.

[8] Aristotele aveva dedicato una monografia (Πρὸς τὰ Ἀλκμ. ᾱ) alla confutazione delle dottrine di Alcmeone, cfr. Diog., V, 25.

[9] Si tratta evidentemente di un equivoco di Isocrate.

[10] Gli astronomi caldei, secondo il Burnet, § 153, ma più probabilmente i Pitagorici. Il Burnet ricorreva a quell'ipotesi per spiegare il contrasto fra una teoria così ardita, che si imporrà solo con Platone, e le altre dottrine tradizionali, di passiva derivazione ionica. Tuttavia la notizia non si può escludere in linea di principio, e quanto all'arditezza della teoria della rotazione dei pianeti in senso inverso al volgersi della volta celeste « incompatibile » con la povertà scientifica del primo pitagorismo, l'astrazione matematica del cosmo di Petrone può far testo. Si vedano anche, in favore della notizia, le ragioni addotte dal Mondolfo, *trad. cit.*, II, 616, il quale rivaluta molte delle testimonianze sul pitagorismo antico, ma con buoni argomenti.

[11] Cioè scioglie i vari cibi e ne ritrae quindi il sapore facendolo filtrare fino al cervello. Intendo quindi come il Capelle, *Vors.*[3], 109. Diversamente il Tannery, *op. cit.*, 357: « ... la chaleur la rammollit ».

[12] Rispettivamente del fuoco e dell'acqua, non del fuoco soltanto. Il verbo al singolare si spiega per il fatto che lo splendore e la trasparenza costituiscono un unico fattore.

[13] Traduciamo il termine πόρος con *poro*, ma giova avvertire che esso significa piú esattamente *canale*.

[14] La contraddizione tra l'enunciato di Teofrasto (per Alcmeone la sensazione non avviene per opera del simile) e la teoria di Alcmeone riportata dallo storico, nella quale la sensazione sembra avvenire precisamente per opera del simile è stata spiegata col fatto che il simile è strumento della sensazione, la quale avviene poi nel cervello. Effettivamente lo schema teofrasteo non si adatta perfettamente alla teoria di Alcmeone, per cui gli organi di senso sono semplicemente strumentali e non esauriscono la sensazione.

[15] Su questa e sulle altre testimonianze che parlano dell'attività piú propriamente scientifica di Alcmeone, cfr. Olivieri, *op. cit.*, 143 sgg., Zeller-Mondolfo, II, 614 sgg., Schumacher, *Ant. Med.*, I, pp. 74 sgg.

[16] I filosofi a cui Platone allude sono rispettivamente Archelao (il caldo e il freddo), Empedocle (il sangue), Anassimene e Diogene (l'aria), Eraclito (il fuoco) e da ultimo Alcmeone. Sull'importanza di Alcmeone per lo sviluppo del rapporto tra il dato sensoriale e l'esperienza nella filosofia greca, cfr. Deichgräber, *Die griech. Empirikerschule*, Berlino 1930 e W. H. S. Jones, *Philos. a. Medicine in Ancient Greece with an ed. of* Π. ἀρχ. ἰητρικῆς, Baltimora 1946.

[17] Seguo il testo del Diels: περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν...; lo Zeller espungeva π. τ. θνητῶν, mentre il Wachtler proponeva, espungendo π. τ. ἀφανέων, la correzione: περὶ τῶν ἀθνητῶν. Per il contenuto cfr. Eraclito, fr. 70 (= 78 D.) e Senofane fr. 23 (= 34 D.). Ma in Alcmeone l'accento è posto soprattutto sul valore positivo della « congettura ».

[18] La vita umana — come prima agli dèi per la conoscenza assoluta — vien ora contrapposta, nella sua rappresentazione, alla perfezione del cerchio. L'uomo ha un inizio e una fine che, a differenza del cerchio, non coincidono. (E per la stessa immagine del cerchio, in altra funzione, cfr. il fr. 2 di Parmenide). Il frammento ha dato luogo alle piú svariate interpretazioni, per la cui discussione cfr. Zeller-Mondolfo, II, 617 sg.

1» Tutto questo brano può considerarsi alcmeoniano, almeno per il contenuto. Originali sono le espressioni ἰσονομία e μοναρχία, trasferimenti di concetti della vita sociale e politica (*isonomia* indica originariamente l'uguaglianza di tutti i cittadini) nel campo delle ricerche filosofiche e naturali. Questa teoria della proporzione, dell'equilibrio si inserisce nella tradizione della dottrina degli opposti e insieme al concetto pitagorico di armonia, ad essa strettamente affine, costituisce l'anello di passaggio per l'ulteriore sviluppo in Empedocle e ancor oltre in Platone.

NOTE A EPICARMO

[1] Di Epicarmo riportiamo solo i frr. che interessano le questioni filosofiche dibattute nella sua epoca (seconda metà del VI sec.-prima metà del V).

[2] Senza addentrarci nella complessa questione dell'autenticità dei frr. di Epicarmo, ricordiamo che alcuni di quelli tratti dall'opera polemica di Alcimo, della scuola di Stilpone, contro il platonico Aminta hanno in loro favore ottime ragioni. È stato fatto valere, soprattutto, che Alcimo non avrebbe potuto sostenere con la sua opera la tesi che la filosofia platonica non era originale, basandosi su delle falsificazioni di un autore ben accessibile al suo avversario. Dei frammenti che riportiamo, almeno l'1, il 2 e il 5 sono ritenuti autentici dalla maggior parte dei moderni (il che non vale, invece, per il fr. 3, fortemente dubbio, probabilmente una falsificazione dell'epoca di Platone).

[3] L'importanza di questo frammento consiste non tanto nei concetti in esso espressi quanto nel fatto che essi vengono presentati ad un pubblico come allusione scherzosa a dottrine e teorie ben note dell'epoca: esso è quindi una testimonianza preziosa delle discussioni e delle reazioni suscitate in un più vasto pubblico dalle idee dei filosofi contemporanei. Nel caso presente sono per es. chiaramente riconoscibili gli accenni alla filosofia di Senofane.

[4] È innegabile in questo frammento, una volta ammessane l'autenticità, l'allusione a dottrine pitagoriche quali l'opposizione del pari e del dispari (per cui cfr. ARIST., *Metaph.* 986 a 22 = ALCM., A 3) e la funzione determinante dell'unità, allusione assai importante in quanto testimonia della presenza di tali motivi nel più antico pitagorismo. Il confronto tra il frammento epicarmeo e i motivi della speculazione pitagorica potrebbe forse essere ul-

teriormente sviluppato (cfr. ad es. ZELLER-MONDOLFO, II, 320) ed includere la rappresentazione del numero per mezzo di pietruzze e l'opposizione di quadrato e oblungo. Non chiaramente identificabile ci sembra invece l'opposizione che si ricava dal fr. 1 e dalla fine del fr. 2, tra ciò che permane in eterno e ciò che è in continuo divenire (accenno quest'ultimo che ha fatto applicare ad Epicarmo l'etichetta di « eracliteo »): opposizione tuttavia anch'essa spiegabile quando si pensi alla presenza non solo di motivi pitagorici, ma di temi che preparano la filosofia eleatica.

[5] Motivo chiaramente senofaneo: cfr. SENOF., B 14.

NOTE A SENOFANE

[1] La prima notizia non è attendibile: la fonte di DIOGENE ha confuso i vari elementi materiali risultanti dalla tradizione dossografica, ritenendoli « principî » delle cose. Cfr. ALBERTELLI, *Gli Eleati*, Bari 1939, p. 34, n. 11, alle cui note particolareggiate rimandiamo una volta per tutte. La seconda notizia, attestata anche da IPPOLITO, A 33, e da AEZIO, A 37, ha invece in suo favore buone ragioni, tra l'altro il riallacciarsi alla tradizione anassimandrea. Il GIGON, *D. Urspr. d. griech. Phil.*, 164, di cui accettiamo l'interpretazione di παραλλαττοὺς, pensa anzi alla possibilità di una polemica contro Anassimandro, con riduzione all'assurdo della sua tesi degli infiniti mondi diversi gli uni dagli altri attraverso la categoria dell'uguaglianza, che rende inutile l'ammissione della pluralità. Per parte nostra, pur non riuscendo a metter d'accordo la testimonianza con l'immagine del mondo di Senofane, quale risulta dalla dossografia, pensiamo piuttosto ad una coesistenza di mondi, in analogia a quella degli « infiniti » soli e lune (A 33, 41a), o anche a un processo simile a quello del sole (A 38). In ogni caso, escludendo tale notizia, sarebbe difficile spiegare l'osservazione finale di A 33, evidentemente basata sull'idea dell'identità.

[2] Seguo la correzione di HEIDEL, cfr. DIELS-KRANZ[6], I, 113.

[3] Il problema se quest'ultima frase debba esser considerata come l'esclusione di un ulteriore elemento antropomorfico dalla divinità (REINHARDT, *op. cit.*, 112 sg.), o semplicemente come un'osservazione della fonte di DIOGENE che non ha trovato quest'ultimo attributo insieme agli altri (ZELLER[5], I, 525), oppure come una polemica contro la respirazione cosmica dei Pitagorici (tesi difesa con gran numero di argomenti dal MONDOLFO, *trad. cit.*, II, 314 sgg.) è stato assai discusso. Tale problema ha una

importanza notevole, in quanto, accettando la terza soluzione, si viene appunto a far coincidere in Senofane dio e mondo, e questa è com'è noto la questione centrale dell'esegesi senofanea. Si tenga presente che l'idea del « respirare » e del « soffio » va ben oltre la tradizione pitagorica, fino ad ANASSIMANDRO (**A** 22, 23, 24, 29) e a ANASSIMENE (**A** 23, **B** 2; cfr. n. 16), e questo vale anche per la frase seguente del testo di DIOGENE.

BIBLIOTECA CIVICA

4 Per stabilire la cronologia di Senofane bisogna rifarsi anzitutto al passo del *Sofista* platonico 242 c-d (**A** 29): « ... la tesi della setta eleatica, che è cominciata da Senofane e anche prima ». In esso Platone traccia per così dire una delle linee principali della filosofia greca, riconducendo il monismo eleatico a Senofane, ed ancor prima ad Anassimandro e agli Ionici (ma cfr. la discussione di tale problema in ALBERTELLI, *op. cit.*, p. 49, n. 3; per un'interpretazione del passo platonico accentrata sul problema del rapporto Senofane-Parmenide, Anassimandro-Parmenide nel I libro delle Φ. Δ. di Teofrasto, cfr. COLLI, *op. cit.*, 28 sgg., che seguiamo in parte). Questa prospettiva in cui viene proiettata l'antica speculazione greca — ma si noti che in Platone è completamente assente il problema del discepolato Senofane-Parmenide e anche in Aristotele (cfr. **A** 30), benché si affermi la precedenza di Senofane, se ne parla con una certa reticenza — ha determinato totalmente la linea d'interpretazione del monismo eleatico dall'antichità ai nostri tempi (così com'è successo per lo schema antitetico Eraclito-Parmenide, il divenire e l'essere); gli interpreti — e i cronologi — si son sforzati di basare con dei « dati » tale impostazione, stabilendo il rapporto storico tra i vari « momenti » della filosofia eleatica: Senofane è il vero padre del monismo (ricavato da speculazioni teologiche), Parmenide ne è il continuatore ed è per così dire colui che ha liberato l'uno dalle scorie teologiche, sublimandone il puro contenuto logico. Contro tale schema (come contro quello dell'antitesi Eraclito-Parmenide) si è battuto principalmente il REINHARDT, *Parm.*, che negando ogni valore ai dati dei cronologi, è arrivato a capovolgere la tesi della successione Senofane-Parmenide ed a considerare appunto il filosofo rapsodo un rappresentante dell'eleatismo posteriore. L'impostazione del Reinhardt, di cui possiamo almeno considerare un risultato acquisito l'affermazione della totale indipendenza e originalità di Parmenide, ricorre, seppure in forma più moderata, anche nel recente libro del GIGON, *Der Ursprung d. griech. Phil.*, Basilea 1945, 154 sgg., che vede una possibile influenza di Parmenide sulle tarde poesie senofanee.

Vediamo ora i dati dei cronologi. Abbiamo anzitutto CLEMENTE (**A 8**) che riporta: *a*) la cronologia dello storico TIMEO = Senofane è vissuto all'epoca di Gerone (478/7-468/7) e di EPICARMO (morto nel 464/1); *b*) la cronologia di APOLLODORO = Senofane è nato nell'ol. 40, 620/16, ed è vissuto all'epoca di Ciro e Dario (morto nel 485), che è in contrasto non solo con Timeo, ma in contraddizione con se stessa, perché il filosofo dovrebbe esser vissuto 130/140 anni. DIELS (*art. cit.*, 21 sgg.) e JACOBY (*op. cit.*, 204 sgg.) accolgono nel testo di Clemente la correzione del RITTER, ol. 50 invece di 40 (N per M), convalidandola con la notizia di DIOGENE, derivante secondo i due storici da Apollodoro: se l'*acmé* (stabilita col sincronismo della fondazione d'Elea) cade per Apollodoro nell'ol. 60, la nascita, ricavata col calcolo dei 40 anni, dovrebbe essere appunto nell'ol. 50. La vita di Senofane andrebbe quindi dal 580/79 al 480 circa. A parte il fatto che la ricostruzione delle date d'Apollodoro è piuttosto faticosa, resta sempre da scardinare l'altra cronologia, assolutamente contrastante, quella di Timeo, secondo la quale la vita di Senofane non potrebbe finire prima del 470/460 e dovrebbe quindi iniziarsi non prima del 565/560. Ora dal fr. 8 di Senofane, risulta che quei versi sono stati scritti a 92 anni e che Senofane ha abbandonato la patria a 25 anni: quindi ammettendo che sia stato scacciato da Colofone dalla conquista del persiano Arpagone (540 o 545), la nascita cadrebbe nel 565 o nel 570, il che verrebbe a confermare i dati di Timeo. Ma anche questo rimane nel campo delle congetture.

[5] Si veda la nota a PARMENIDE, **A 1**, dove compare la stessa notizia.

[6] Cfr. n. 4.

[7] Aristotele allude qui a un verso di Epicarmo, che il GOMPERZ (in « Wien. Sitz. Ber. », 78, p. 569) ricostruiva così: « (riguardo agli dèi) non diceva cose verosimili, ma tuttavia diceva il vero ». Tale ricostruzione soddisfa completamente al senso della frase aristotelica: non altrettanto le altre proposte (« non dice cose verosimili né vere »: SCHWAGLER; il fr. 14 di Epicarmo, « ha appena finito di dire che l'errore è già là »: ALBERTELLI).

[8] Per meglio vedere nella sua complessità il problema dell'attendibilità o meno delle notizie che il *de M.X.G.* ci dà su Senofane, discutiamo in questa nota anche quelle che compaiono in **A 31**,

32, 33. Anzitutto due parole sul trattato pseudo-aristotelico, che fu ritenuto opera aristotelica o teofrastea: esso è stato composto probabilmente da un anonimo eclettico di tradizione peripatetica, all'incirca agli inizi dell'èra cristiana, e non è da escludere che l'autore abbia usato la monografia aristotelica su Senofane, Περὶ τὰ Ξενοφάνους. Lo ZELLER e con lui la maggior parte degli interpreti negano ogni valore storico alle notizie dell'Anonimo, rivalutato in pieno, invece, dal REINHARDT. Merita esporre le ragioni con le quali il Reinhardt (*op. cit.*, 90 sgg.) giustifica la sua rivalutazione:

1) l'attendibilità dell'autore. Nelle sezioni su Melisso e Gorgia è possibile stabilire che l'Anonimo è fonte degna di fede, e quindi manca ogni ragione per negargli la fiducia proprio in quella su Senofane.

2) IPPOLITO, **A 33**, e lo Ps. PLUTARCO, **A 32**, confermano in parte i dati dell'Anonimo. Le varie determinazioni della natura del dio si susseguono nello stesso ordine in Ippolito e nell'Anonimo: l'eternità, l'unicità, l'uguaglianza, la sensibilità di tutte le sue parti, la sfericità (le ultime due determinazioni sono invertite nei due autori). Nello Ps. Plutarco poi, che deriva come Ippolito da Teofrasto, si dice che tra gli dèi non vi è alcuna prevalenza (ἡγεμονία) dell'uno sull'altro, poiché οὐ...ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν· ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως [e, si potrebbe aggiungere, la negazione del divenire, all'inizio del passo, è giustificata attraverso un'argomentazione sul non-essere, diversa (DIELS, *Dox.*, 111) da quella dell'Anonimo e di Simplicio, ma non tanto da escluderla]. La concordanza tra Ippolito e l'Anonimo, che data l'attendibilità della fonte di Ippolito è il più forte argomento in favore del *de M. X. G.*, si arresta però alla determinazione della forma sferica del dio: quel che segue nell'Anonimo (né limitato né illimitato, né in quiete né in moto) è anzi contraddetto dalle altre fonti (cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* 986 b 18, **A 30**, ma vedi anche la nota).

3) Le determinazioni di Ippolito e *tutte* quelle dell'Anonimo (la concordanza è addirittura letterale) compaiono nella tanto discussa testimonianza di SIMPLICIO, *Phys.* 22, 22 = **A 31**. Iniziando a parlare di Senofane nel § 2 Simplicio dice: μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος... (Senofane di Colofone... affermava che uno è il principio... dice Teofrasto: p. 105). In questo passo, coperto dall'autorità di Teofrasto, abbiamo proprio quelle determinazioni negative dell'Ano-

nimo che non avevano rispondenza nelle altre fonti. Ora lo ZELLER e il DIELS (*Dox.*, 111 sgg.), e con loro la maggioranza degli interpreti, sostengono che nel passo di Simplicio le notizie provenienti da Teofrasto (indirettamente, attraverso Alessandro d'Afrodisia) sono state completate con i dati del *de M. X. G.*: ma poiché Alessandro, a detta di Simplicio stesso, definiva limitato e sferico il principio senofaneo (e poiché Simplicio conoscerebbe Teofrasto *solo* attraverso Alessandro), la frase οὔτε πεπερασμένον...οὔτε ἠρεμοῦν (e che non è né limitato ... né in quiete) anziché provenire da Teofrasto proviene dall'Anonimo ed è quindi da mettere tra parentesi, come un inciso. L'unica frase teofrastea sarebbe: « μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ». Il Reinhardt obietta a questa tesi che Simplicio sta polemizzando proprio con Alessandro (e con Nicola Damasceno) e che contro il suo rivale porta appunto l'opinione di Teofrasto. Sarebbe strano che dopo quell'inizio (il principio è uno o molti... *se è uno è mobile o immobile, se è immobile è infinito o limitato...*) riportasse una frase (« Senofane ha posto un unico principio ») che non avrebbe ragione di caricare dell'autorità di Teofrasto. Quindi o Simplicio conosceva il *de M. X. G.* come opera di Teofrasto, o la fonte dell'Anonimo è Teofrasto, oppure trovava nel trattato pseudo-aristotelico tali concordanze con Teofrasto da considerarlo piú o meno sullo stesso piano.

Il problema della valutazione dell'Anonimo come fonte implica quello della valutazione storica di Senofane, in quanto, se le notizie del *de M. X. G.* sono vere, il filosofo rapsodo darebbe prova di un'arte dialettica sviluppatissima, non solo post-parmenidea, ma addirittura post-zenoniana (si veda ad es. la coppia ὅμοιον-ἀνόμοιον, 977 a 15 sgg.), il che è difficile da ammettere, stando ai frammenti che noi possediamo. Per ovviare a questa difficoltà il GIGON (*Der Ursprr. d. gr. Phil.*, 192 sgg.), che segue la tesi del Reinhardt, è costretto a supporre che Senofane sia venuto a conoscere nella Magna Grecia la poesia di Parmenide e i commenti, forse anche l'opera di Zenone. Quindi, come in gioventú ha influenzato Parmenide coi suoi *Silli*, ne avrebbe risentito a sua volta l'influenza da vecchio. Il *de M. X. G.* ci avrebbe perciò conservato gli argomenti di poesie perdute, scritte intorno agli anni 494-470 (forse una breve poesia in esametri, di 70, 100 versi). E questa è la conseguenza logica della valutazione positiva dell'Anonimo come fonte, valutazione che, come abbiamo visto, non manca di lati convincenti. Ora per sfuggire sia all'estremismo della tesi del Reinhardt-Gigon, troppo costruita per essere vera, sia al troppo facile rifiuto delle testimonianze del *de M. X. G.* (le risonanze zenoniane e della dialettica platonica, in particolare del *Parmenide*,

non hanno valore determinante) possiamo benissimo accettare che la dialettica senofanea sia piú complessa di quella presentataci dall'insieme della tradizione dossografica e dagli scarsi frammenti (e considerare autentico il fondo delle argomentazioni di tutta la p. 977 a dell'Anonimo); quanto alla negazione dell'infinità e della limitatezza, del moto e della quiete (che del resto avrebbe una certa corrispondenza con le determinazioni del dio, ricavate attraverso la negazione degli attributi umani) si deve osservare: 1) che la frase di ARISTOTELE, A 30, « non precisò il suo pensiero » difficilmente si può intendere nel senso che Senofane, di cui son noti i contatti con la tradizione ionica, non abbia affatto preso posizione sulla limitatezza o non limitatezza del suo principio; 2) che in ogni caso nella classificazione delle *Phys. Op.*, TEOFRASTO avrà parlato della questione e probabilmente in modo piú esplicito di Aristotele. Quindi ammettendo che nei versi di Senofane vi fossero solo affermazioni ambigue, tali da giustificare il commento di Aristotele, e che Teofrasto avesse parlato della cosa in modo da giustificare a sua volta la frase di Simplicio riguardo alla finitezza e all'infinitezza, al moto e alla quiete, si spiegherebbe perché la tradizione dossografica si è divisa nelle due correnti caratterizzate da Simplicio coi nomi di Nicola di Damasco (l'uno immobile e infinito) e di Alessandro (l'uno limitato). La fonte dell'Anonimo o lo stesso Anonimo potrebbe aver interpretato i dati discordi della tradizione in base all'*autentica* dialettica senofanea, ricavandone la tesi delle opposte negazioni, che a Simplicio è servita a rendere piú esplicita e consona alla filosofia neoplatonica (con l'aiuto della quale interpreta il fr. 30) la dichiarazione di Teofrasto. Tutto questo detto naturalmente in via ipotetica, dato lo stato dei frr.; ma per il riconoscimento di una maggiore complessità del pensiero senofaneo abbiamo tra l'altro un motivo giustificato nella frase iniziale dello Ps. PLUTARCO, A 32: « Senofane, percorrendo *una propria strada di ricerca, si scostò* dalle idee di tutti i filosofi sopraddetti... » Malgrado gli accenni di ARISTOTELE, A 30, e di TEOFRASTO (A 31) al prevalente interesse teologico di Senofane, sarebbe difficile intendere questo passo solo nel senso che la *nuova* strada di Senofane sia stata quella del monoteismo religioso e della polemica contro l'antropomorfismo degli dèi omerici.

[9] Probabilmente FERECIDE, A 8, B 1, 2, Diels. I tentativi di individuare chi sta dietro l'allusione delle nozze del caldo e del freddo (ARCHELAO: Diels; ORFEO: Albertelli) non hanno portato a risultati apprezzabili.

[10] Per il valore del passo platonico cfr. n. 4.

[11] Gli interpreti son divisi nella spiegazione di questa frase (οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν...): gli uni vedono nel τούτων un riferimento a « l'uno limitato o infinito », gli altri a « l'uno secondo la ragione o secondo la materia ». In favore di quest'ultima tesi il Ross (*Arist.'s Melaph.*, Oxford 1924, I, 154) osservava che l'accenno alla finitezza e all'infinitezza dell'uno è puramente parentetico: ora è facile vedere che tale accenno è presentato da Aristotele come una *conseguenza* della premessa che sta alla base dell'affermazione dell'uno, e che costituisce quindi un'unità con essa. Di conseguenza la presente frase dovrà riferirsi a tutto il problema presentato nelle righe iniziali del passo: « l'uno secondo la ragione e quindi finito o l'uno secondo la materia e quindi infinito ». Lo stesso mi sembra essere il significato del διεσαφήνισεν « non precisò il suo pensiero », come aveva visto Zeller.

Per il valore storico del passo aristotelico si osservi che esso è sulla stessa linea della ricostruzione platonica del monismo eleatico: anche qui siamo di fronte ad una interpretazione della genesi del monismo (dalla teologia alla logica) ed è vano volervi ricercare riferimenti troppo precisi al Senofane storico. Cfr. anche n. 28.

[12] Cfr. n. 8.

[13] Cfr. n. 8.

[14] Cfr. Eraclito, fr. 40. È difficile dire se si tratti anche qui come nell'Efesio di una posizione polemica. È chiaro tuttavia che questa teoria della formazione quotidiana del sole e quella della pluralità di soli e lune sono intese a dare una spiegazione « fisica » del fenomeno della giornaliera scomparsa del sole e delle eclissi, eliminando le complicate teorie ioniche. La punta polemica di tale spiegazione consiste nella paradossale semplicità delle ipotesi, di un empirismo assoluto (si ricordi Eraclito, fr. 39), e nel chiaro rifiuto di ricorrere a costruzioni cosmologiche e astronomiche.

[15] Questa dottrina si inserisce nella tradizione ionica, cfr. Anassimandro, A 28.

[16] Cfr. n. 1.

[17] Secondo Timone quindi Senofane si sarebbe allontanato in tarda età dallo scetticismo dei *Silli*, e precisamente col suo Περὶ

φύσεως (il che potrebbe essere una conferma della tesi del Gigon, cfr. n. 8). Lo scetticismo finale di Senofane sulla sua ultima produzione filosofica è evidentemente finzione poetica.

[18] La cosa è esclusa anche da Aristotele, che in *Metaph.* 989 a 5 afferma che nessuno dei filosofi ha posto come principio la terra.

[19] Evidentemente in rapporto con le note spiegazioni meteorologiche degli Ionici.

[20] La notizia è contraddetta da altre fonti ben più degne di fede (cfr. Aezio, II, 25, 4 = **A 43**) ed è in diretto contrasto con la teoria senofanea della formazione del sole e degli astri (cfr. Ippolito, I, 14, 3 = **A 33**; Ps. Plutarco, 4 = **A 32**; Aezio, II, 13, 14 = **A 38** ecc.). Cicerone ha confuso Senofane con Anassagora (Diels, *Poet. phil. fr.*, p. 34).

[21] « Infatti o voi, delimitando verso l'alto la terra con la volta del cielo (come fa Senofane)... facendole di qui prendere inizio, l'estendete all'infinito verso il basso... » trad. Grilli, *Studi di fil. gr.*, Bari 1950, p. 387.

[22] Ben più attendibile la notizia di Diogene, **A 1**, § 19.

[23] Si è molto discusso sul significato del termine σοφία in Senofane, in relazione al nuovo concetto di ἀρετή quale si presenta nel fr. 1 e nel fr. 2. Anche a prescindere dalla storia del termine nella filosofia presocratica (per cui cfr. Snell, *op. cit.*) ben difficilmente in queste composizioni elegiache di Senofane la nuova ἀρετή potrebbe concretizzarsi nell'affermazione precisa di un'attività puramente speculativa (anche se essa non era poi estranea al filosofo rapsodo). Lo esclude già il tono conviviale dei due frr., tono solenne e religioso, come si conviene appunto alla serietà di un simposio (serietà tradizionale del simposio, che non è mai puro « divertimento » per il Greco arcaico, anche se l'aedo gli canta le « vane » lotte dei Titani, ma che Senofane interpreta coscientemente come manifestazione sociale che deve tendere ad una forma di vita superiore, in fondo già sulla linea del *Simposio* platonico), tono, dicevamo, conviviale e che quindi non si allontana da quei limiti imposti dalla natura stessa della festa. Σοφία è perciò la sapienza, l'arte del poeta che col suo canto sa imporre alla festa il significato di una conveniente celebrazione

del dio. Tutt'altra questione è la visione del mondo che si farà strada attraverso questa sapienza del poeta: è il rapsodo — dice giustamente il REINHARDT, *op. cit.*, 140 — che si volge ad una maniera totalmente nuova di poetare, alla filosofia, non il filosofo che espone le sue teorie con l'arte del rapsodo.

[34] Cfr. n. a PITAGORA, **A** 1.

[35] Il significato del fr. risulta più chiaro se messo in relazione col fr. 23: è evidente che questo processo graduale e puramente umano di acquisizione delle conoscenze presuppone un certo scetticismo, come quello appunto del frammento che, si noti bene, stava probabilmente all'inizio del Π. φ., a guisa di dichiarazione programmatica. La conoscenza umana delle cose non è assoluta, ma solo relativa (cfr. anche **B** 26): il conoscere è un opinare che attraverso prove e riprove, col tempo, arriva al « meglio ». Al reale si giunge solo per un processo di approssimazione, e anche il dire una cosa vera al più alto grado è un fatto quasi casuale. Tutto ciò ben si accorda col carattere discontinuo, frammentario della visione del mondo di Senofane, quasi che la sua filosofia fosse una lenta acquisizione di nozioni « abbastanza certe », ricavate dall'esperienza di ogni giorno, un'esperienza che non vuol sollevarsi al di sopra dei dati immediati dei sensi, a cui dà unità solo la decisa rinuncia ad ogni costruzione e la continua consapevolezza che essa non è definitiva. Solo il dio possiede la verità (cfr. **A** 24), e questo è lo sviluppo in senso metafisico della filosofia senofanea.

Da questo punto di vista acquista luce anche l'aspro giudizio di Eraclito su Senofane (fr. 76: « la πολυμαθίη non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, e anche a Senofane e a Ecateo »): se non si cerca di penetrare l'intima ragione delle cose, la legge che vi è nascosta, questo processo graduale della conoscenza diventa un mero cumulo di esperienze *slegate* (Eraclito non nega affatto la necessità dell'esperienza, cfr. fr. 75), godute poeticamente nella loro frammentarietà, o valutate come tesoro di sapienza. Già il COVOTTI, *I Preséer.*, Napoli 1934, p. 92, aveva visto l'importanza del riferimento del giudizio eracliteo a questo frammento.

[36] La notizia che Senofane abbia scritto un'opera *Sulla natura*, provenendo da fonte tarda, suscita la diffidenza di alcuni critici (cfr. ad es. JAEGER, *op. cit.*, trad. it., p. 270): però, a parte il problema del titolo, non è assolutamente giustificato dubitare che

Senofane abbia esposto in una composizione speciale le sue idee filosofiche. Questione ben piú seria è quella di stabilire la struttura del II. φ. senofaneo. L'argomento delle composizioni elegiache si sa piú o meno su che piano si muovesse; su quello dei *Silli* invece siamo scarsamente informati. La parte che piú aveva colpito gli antichi era quella polemica, contro persone e contro dottrine (cfr. ad es. **A 22, A 19**), ma niente ci dice, anzi tutto ci autorizza a crederlo (cfr. Gigon, *Unters. z. Heraklit*, 150), che Senofane non esponesse nei *Silli*, a giustificazione dei suoi giudizi piuttosto aspri, anche le proprie dottrine. Ammesso questo, evidentemente la « teologia » senofanea verrebbe a far parte dei *Silli*. Ma farebbe parte dei *Silli* anche quella speculazione piú complessa di cui, anche a prescindere dalla dialettica stringata e dalle distinzioni sottili del *de M. X. G.*, avevamo trovato tracce non trascurabili nella tradizione dossografica (cfr. n. 8)? Il Gigon, che nell'*op. cit.*, 150 sgg., aveva attribuito ai *Silli* tutta la teologia senofanea (inserendovi i frr. 23, 24, 25, 26 Diels, tolti al II. φ., che inizia col fr. 34 Diels), sostenendo che l'opera *Sulla natura* trattava unicamente di filosofia della natura e non di teologia, nel suo libro piú recente (*Der Urspr. d. gr. Phil.*, pp. 192 sgg.), in cui dà maggior peso al *de M. X. G.*, suppone che accanto ai *Silli* e al II. φ. a noi noto vi fosse anche una poesia d'argomento specifico di un centinaio di versi. Non volendo ricorrere a tale supposizione non resta altro che ritenere in via d'ipotesi che del « dio » si parlasse tanto nei *Silli* in funzione polemica e con l'intento di una purificazione del costume religioso, quanto nel *Sulla natura*, questa volta in funzione puramente filosofica, come del principio della realtà. Altrimenti con la prima tesi del Gigon resterebbe pur sempre nell'opera di Senofane una frattura tra *Silli* e II. φ., simile a quella che qualcuno ha voluto trovare tra la *Fisica* e i *Katharmoi* di Empedocle.

Nell'edizione del Diels il II. φ. senofaneo inizia col fr. 23 (= fr. 27 della nostra trad.): tale ordinamento si basa sull'idea che la *Fisica* di Senofane prendesse le mosse dalla teologia e passasse poi al mondo della natura, sullo schema generale del poema di Parmenide. Ma il fr. 34 Diels si presta molto meglio ad aprire il II. φ., e quindi, d'accordo col Fränkel, « Hermes » 60, 184 sgg. e col Gigon, *op. cit.*, 151, lo abbiamo spostato al principio dell'opera, seguito dai frr. 35, 36, 38 Diels. Tale fr. ha lo stesso carattere di dichiarazione iniziale, in cui si esprimono le intenzioni dell'opera in forma universale, del fr. 1 di Alcmeone, spesso confrontato dai critici col passo senofaneo, ed anche del fr. 1 di Eraclito. La decisa dichiarazione eraclitea acquista anzi maggior

valore ammettendo che essa si opponga coscientemente (anche se il suo tono è distaccato da ogni polemica precisa) ad un'impostazione come quella di Senofane: bisogna sí scomporre ciascuna delle cose nella sua intima natura, ma per coglierne il λόγος ξυνός, non per acquistarne un sapere apparente che può gradatamente approssimarsi al vero. Effettivamente non abbiamo *prove* per fare iniziare il II. φ. senofaneo col fr. 34 Diels (ma nemmeno per farlo iniziare col fr. 23 Diels, che è citato insieme al 14 e al 15, messi dal Diels tra i *Silli*); tuttavia vi sono tanti elementi di probabilità che ci hanno deciso a spostare l'ordinamento dielsiano. Questo fr. iniziale del II. φ. va comunque integrato con la notizia di A 24 che ce ne dà per così dire il membro mancante: « solo il dio conosce la verità » (confermato da VARRONE, in AGOSTINO, *de civ. Dei*, VII, 17: « sed ut Xenophanes Colophonius scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, Dei scire », da DIELS, *Poet.*, 45). Evidentemente l'argomentazione continuava parlando del dio. Ed è a questo punto che secondo noi iniziava la « teologia » del II. φ. senofaneo. Per la disposizione nel II. φ. dei frr. 23, 24, 25, 26 Diels, abbiamo seguito i *Vors.*

[27] Si noti, confrontando i frr. 30-38 di ERACLITO, quanto sia diversa la posizione dell'Efesio da quella di Senofane, il cui fr. ha vero significato relativistico.

[28] εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα.

Secondo ARISTOTELE, A 30, Senofane « tenendo lo sguardo fisso all'universo (οὐρανός) nella sua totalità, disse che l'uno era il dio ». Questa notizia (contro la quale non convincono le obiezioni del REINHARDT, *op. cit.*, p. 99, in quanto il riferimento dell'οὐρανός o del περιέχον alla divinità non è una generalizzazione di un tipo di speculazione religiosa, ma stabilisce un motivo della filosofia arcaica, e questo risulta proprio dal passo della *Metafisica* (1074 a 38) citato dal Reinhardt: « ... secondo gli antichi... περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν »; cfr. anche ANASSIMANDRO, A 12) ci sembra renda inutile ogni discussione sul valore del fr., tanto piú che le altre fonti (PLATONE, TIMONE, IPPOLITO, Ps. PLUTARCO, SESTO EMPIRICO, AEZIO) sono totalmente in accordo con Aristotele: evidentemente (sia o no εἷς θεός soggetto o apposizione) il dio è il mondo nella sua compiutezza. Chi non crede a questo « panteismo » di Senofane e separa nettamente il dio dal mondo, o rinuncia a spiegare quale funzione abbia nel cosmo il dio unico

che tutto scuote con la forza della mente — e si avrebbe allora da un lato una teologia, che è l'idea centrale della filosofia senofanea, e dall'altro una filosofia della natura spiegata *juxta sua principia* — o deve supporre una bipartizione simile a quella del poema di Parmenide, di cui non è traccia nei versi del rapsodo filosofo. Non prendiamo posizione di fronte al problema del monoteismo o del politeismo di Senofane (« ἔν τε θεοῖσι... μέγιστος », che alcuni interpretano come un'espressione popolare da non prendersi troppo alla lettera; ma vedi la giusta osservazione dell'ALBERTELLI, p. 28, della stranezza di tale espressione proprio in un contesto che afferma con tanta decisione l'unicità del dio), pur vedendo possibile nel nostro filosofo lo stesso rapporto che c'è in Empedocle tra lo sfero e gli elementi-dèi.

[29] Abbiamo tradotto secondo la lettura tradizionale, κραδαίνει; cfr. tuttavia gli ottimi argomenti del CALOGERO, *Studi di fil. gr.*, Bari 1950, pp. 38 sgg., in favore della sua lettura κραίνει, « realizza, traduce in atto ».

[30] Abbiamo tradotto « all'infinito » col BURNET e contro la maggioranza degli interpreti (che intendono « indefinitamente » perché i versi senofanei non vengano a contraddire le testimonianze che parlano del tutto limitato). Per noi questo è un esempio tipico dell'incoerenza e dell'ambiguità senofanea, che ha diviso gli antichi interpreti nelle due correnti sostenenti la finitezza o l'infinità del mondo. Cfr. n. 8.

[31] La contraddizione con **B 31** è forse solo formale, in quanto nel nostro fr. si allude agli esseri viventi che hanno bisogno dell'umido (ALBERTELLI, p. 73). Si ricordi a proposito di questo fr. l'importanza che nella filosofia ionica avevano le idee dell'umido originario, del fango, ecc.; cfr. ad es. ANASSIMANDRO, **A 28**, **A 30**; ANASSIMENE, **A 21**.

[32] Cfr. ANASSIMANDRO, **A 28**, ANASSIMENE, **A 19**.

NOTE A ERACLITO

[1] Sulla cronologia di Eraclito possediamo poche notizie sicure e le determinazioni antiche della sua epoca si basano — come ha dimostrato il REINHARDT, *Parmenides*, Bonn 1916, 155 sgg. — su due tradizioni diverse. La prima si rifà a PLATONE (*Soph.* 242 d = A 10) e si basa su di un riconoscimento puramente speculativo dell'affinità dei sistemi di Eraclito e di Empedocle, opposti all'ἐλεατικὸν ἔθνος. Attraverso SOZIONE (che considerava pitagorici Empedocle e Eraclito) essa giunge a IPPOLITO e a EUSEBIO (*Praep. ev.* X, 14, 15). Quest'ultimo nel *Chronicon* offre disgraziatamente delle date contrastanti che vanno, per l'*acmé*, dall'ol. 70 alla ol. 80. Comunque tale cronologia, una volta riconosciutane l'origine, non offre alcuna garanzia. L'altra, che proviene da APOLLODORO, cui si suole attribuire il passo di DIOGENE, fissa l'*acmé* di Eraclito all'ol. 69 = 504/500, circa a metà del regno di Dario, con il quale si diceva avesse avuto dei rapporti. Si tenga presente che tale data presenta indubbie relazioni con quelle di SENOFANE (*acmé* ol. 60 = 540/36) — che secondo una tradizione attestata da SOZIONE era stato suo maestro — e di PARMENIDE (*acmé* ol. 69). Sebbene nessuna di queste notizie provenga da citazioni dirette di Apollodoro, è abbastanza sicura la loro derivazione, anche vaga, dal cronologo. In ogni caso, sia nell'una che nell'altra tradizione, è evidente la preoccupazione di sistemare il filosofo in un gruppo (ora con Empedocle partendo da Pitagora; ora con Parmenide partendo da Senofane) traendo sincronismi da affinità speculative. Ci sono però altri elementi che permettono di inquadrare il filosofo in una certa epoca. Dobbiamo escluderne subito alcuni, quali l'incontro di Eraclito e Melisso (DIOG., IX, 24), l'identificazione dell'Ermodoro amico di Eraclito col legislatore che ha collaborato alla redazione delle XII tavole romane (STRAB., XIV, 642), la pretesa influenza di Eraclito su Epicarmo (cfr. REINHARDT, *op. cit.*, 120 sgg.) e l'invito

di Dario. Rimangono solo due elementi sicuri: la citazione di Senofane ed Ecateo (insieme ad Esiodo e a Pitagora, fr. 76) e la violenta polemica d'Eraclito contro il governo democratico della sua città. La sollevazione democratica in Efeso, malgrado le riserve di DIELS (*Parm.*, 72), non può aver avuto luogo prima del 478 e il libro di Eraclito dovrebbe perciò esser stato scritto all'incirca a questa data. E ciò si accorda con la notizia sopracitata: Senofane e Ecateo, se Eraclito li cita per caratterizzare un certo atteggiamento di pensiero, dovevano essere a quell'epoca uomini ben famosi. Ora Senofane è nato intorno al 570, Ecateo ha scritto la sua opera dal 510 al 478 (DIELS, *op. cit.*, 72): è quindi verosimile che verso il 478 Eraclito potesse supporne nota la conoscenza nei suoi lettori. Sappiamo poi che Eraclito è vissuto 60 anni (la data deriva da Aristotele?) e il suo periodo di vita si può quindi fissare molto approssimativamente tra la fine del VI e la prima metà del V sec., all'incirca dal 520 al 460.

[2] Tutti questi particolari biografici derivano probabilmente da un unico βίος (completato da notizie tratte da διαδοχαί). È facile vedere la relazione tra gli aneddoti che si raccontano di Eraclito e le sue dottrine: Eraclito che gioca coi ragazzi a dadi = B 119; l'enigma posto ai medici = B 79. Anche nella sua malattia (idropisia) c'entra in qualche modo l'idea della morte collegata con quella dell'acqua e il tentativo di guarigione ha a che fare con la dottrina dell'« evaporazione ». Questo brano di Diogene è un tipico esempio della tendenza a tradurre dottrine filosofiche in dati personali, vissuti. Per il significato di tali aneddoti in relazione alle dottrine di Eraclito, a polemiche mediche, ecc. cfr. DEICHGRÄBER, « Philol. », 93, 1938, 12 sgg.; WALZER, *Eracl.*, Firenze 1939, p. 11 e note; SCHUHMACHER, *Antike Medizin*, Berlino 1940, I, 93.

[3] È noto che le prime divisioni sistematiche della filosofia in Grecia cominciano parzialmente con Aristotele (a scopo scolastico) e si stabilizzano solo con gli stoici. Per l'epoca di Eraclito esse non solo sono impensabili, ma contraddicono anche al carattere unitario, ma appunto non sistematico, della filosofia prearistotelica. Può darsi che esistesse in epoca alessandrina un estratto del libro di Eraclito così suddiviso (DIELS) o che un interprete (DEICHGRÄBER, *art. cit.*, pensa al primo stoico che ha dedicato a Eraclito una monografia, Cleante) vi abbia trovato questi tre filoni. In favore della prima ipotesi si potrebbe citare IPPOLITO (*Ref.* IX, 448, 29: « Ἓν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα

δμοῦ τὸν ἴδίον νοῦν ἐξέθετο »), che sembrerebbe aver studiato una parte di una raccolta consimile. Cfr. MACCHIORO, *Eracl.*, Bari 1922, pp. 26, 67.

[4] I frammenti di Eraclito per la forma in cui ci sono pervenuti — e per l'estrema incisività della lingua — sembrerebbero rivelare uno stile aforistico. Ed è in questo senso che alcuni interpretano l'osservazione di Teofrasto, che Eraclito cioè avesse redatto i suoi pensieri in forma di aforismi o di versetti-sentenze. Si deve notare tuttavia che lo storico parla solo d'incompletezza e d'incoerenza, in sostanza di mancanza di sistematicità (e la stessa cosa in fondo dice Diogene poche righe più sotto: « ... ma su questo non dava chiare spiegazioni »; già Eraclito del resto esclude l'idea di un'esposizione sistematica dicendo nel fr. 1, a proposito del proprio filosofare: ἐγὼ διηγεῦμαι, « narro », « descrivo »). Anche le imitazioni del *de victu* ippocratico (DIELS, *Herakl.*², Berl. 1903, XIII) non provano niente a questo riguardo. Diogene e Aristotele, che fa allo scritto d'Eraclito delle precise osservazioni stilistiche (A 4), non fanno allusione a particolari forme di redazione. D'altra parte — nota il GIGON, *Untersuch. z. Herakl.*, Lipsia 1935, 9 — c'è una certa probabilità che Eraclito seguisse la via tracciata da Anassimandro. Si deve osservare tra l'altro che quella certa sistematicità che troviamo nel pensiero degli Ionici non ci deriva direttamente dai loro scritti, ma dalle classificazioni aristoteliche e dagli schemi dossografici. Sul libro di Eraclito non sappiamo quindi nulla di preciso e parlar di aforismi (anche pensando allo stile laconico dei sette savi, a Teognide e alle « sentenze » di Democrito) non sembra appropriato, specialmente se consideriamo il primo frammento, che ha il deciso carattere di un inizio di libro (GIGON, 8) e la serie dei tre o quattro seguenti la cui successione è ricostruibile con una certa approssimazione. Il *de victu* ippocratico però, con la sua forma « eraclitizzante », e i frammenti del filosofo, con il loro stile, ci lasciano tuttavia intravedere quale doveva essere il carattere di questa prosa: una lingua ricca di espressioni vive, che non rifugge da modi popolari, una costruzione ben stabile, articolata su frequenti ripetizioni, su termini che nella loro concretezza tendono l'intera frase a significati più riposti ed essenziali. Negli Ionici l'uso della prosa aveva certo il significato di una differenziazione, anche pratica, dai « poeti », da Omero e da Esiodo: la lingua di Eraclito può dirci ora quali mezzi stilistici venissero sostituiti alla forza evocatrice propria della poesia (quei mezzi stilistici, cioè, che da chi parla di « nascita della prosa scientifica » in

Anassimandro vengono intesi come meri « resti » di una tradizione poetica, e che sono invece l'altra faccia, l'espressione appunto, di quel mondo filosofico). Sapevamo già del « linguaggio poetico » di Anassimandro. Con Eraclito risulta l'altro elemento di quella prosa, il ritmo fortemente accentuato — di cui abbiamo una traccia anche nel fr. 1 di Anassimandro. Ottimi risultati ha dato per l'interpretazione dei frammenti lo studio dello stile eracliteo e si è giunti a stabilirne la caratteristica piú importante, la costruzione parallela delle frasi:

λόγου ἐόντος ἀεὶ - ἀξύνετοι ἀκούσαντες (B 1)
γινομένων πάντων - ἀπείροι πειρώμενοι (B 1)
λόγου ἐόντος ξυνοῦ - ζώουσι ὡς ἔχοντες (B 5)

(CAPELLE, « Hermes », 59, 1924; GIGON, *op. cit.*, 2 sgg.; REINHARDT, *Parmenides*, 61 sgg.; SNELL, *Die Sprache H's*, « Hermes », 61, 1926. Per il frequente uso di sostantivi al posto di verbi, cfr. DIELS, « Berl. Sitzsber. », 1901, 189 sgg. e FRENKIAN, *Études de philos. prés.*, Cernăuti 1933, 24 sgg.). Ora la ripetizione delle immagini, la costruzione parallela imprimono un ritmo marcato a questa prosa, un ritmo che — senza bisogno di pensare al versetto o alla sentenza — dà un suggello enigmatico, oracolare alle articolate espressioni di Eraclito. « Il signore di Delfi non dice e non nasconde, ma accenna ». (Si ricordi che Diodoro d'Efeso, 2, A 8, parlava a proposito di Anassimandro di modi vanamente tragici e solenni: lo stile arcaico sentito come estetismo. Notevolmente piú semplice doveva essere la prosa di Anassimene, cfr. A 3). Con Parmenide, Senofane, Empedocle l'espressione tornerà di nuovo a chiudersi nel verso, ma questo non ha certo il significato di una maggior volontà di chiarezza, di dimostrazione logica (REINHARDT, 62): è solo il riaprirsi di una vecchia strada, la poesia, alle affermazioni di una nuova visione del mondo.

[8] Il DIELS, *Dox.*, 163, ha dimostrato che alla base dei §§ 7-11 c'è Teofrasto. Il § 7 deriverebbe però indirettamente dalle Φυσικῶν δόξαι attraverso una tradizione biografica, mentre i §§ 8-11 provengono direttamente da Teofrasto (DEICHGRÄBER, *art. cit.*, 23 sgg. pensa invece a una derivazione diretta di tutto il brano dalle Φ. δ.). Discuteremo le interpretazioni teofrastee in nota ai singoli frammenti cui si riferiscono.

[9] È l'inizio del fr. 1 d'Eraclito; nella versione aristotelica il testo suona: τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται. Infatti è possibile formalmente collegare l'ἀεὶ con ἐόντος (questa

dottrina che è eterna) o con ἀξύνετοι (non lo intendono mai). La possibilità di questa doppia attribuzione continua a dividere anche gli interpreti moderni. Cfr. la nota al fr. 1.

[7] Il passo aristotelico viene riferito ad Eraclito dal CHERNISS, *Aristotle's criticism*, Baltimora 1935, pp. 312 sg. Se il riferimento, com'è probabile, è giusto, Aristotele applicava ad Eraclito lo stesso schema che a Talete: cfr. *Metaph.* 983 b 17 sgg.; 1 **A** 10.

[8] Nei frr. di Eraclito in cui si parla della « trasformazione » del fuoco non compare mai l'aria come elemento. Essa è stata aggiunta dagli interpreti stoici (cfr. anche GALENO e LUCREZIO, citati sotto Aezio). Anche lo schema della derivazione del molteplice per via di rarefazione e condensazione è estraneo ad Eraclito: compare già in ARISTOTELE, *Phys.* 187 a 12; 2 **A** 10, e questa generalizzazione assai imprecisa sembra esser la fonte di TEOFRASTO. Cfr. ZELLER-NESTLE [6], 820 sg. e note. Cfr. n. al fr. 45.

[9] In *Metaph.* 984 a 7, **A** 5, Eraclito era stato inserito nel gruppo di quelli che pongono il fuoco come principio, cioè era stato visto secondo la prospettiva generale fatta valere per gli Ionici (ed è sintomatico, se il riferimento è giusto, il commento in *de an.* 419 a 9 sgg., **A** 5). Ma evidentemente le « incoerenti » affermazioni di Eraclito non si adattano allo schema dell'*arché* unica da cui derivano i molti per rarefazione e condensazione, e quindi Aristotele deve concedere dignità di principio, contraddicendosi, anche all'anima (ed è dubbio che vi sia stato spinto dai frr. 48 e 49 come vuole GIGON, 102). Quest'incertezza di Aristotele è tuttavia utilissima per liberare la filosofia eraclitea dalle prospettive interpretative della dossografia.

[10] Dal fr. 49 sappiamo che l'anima è un'evaporazione (ἀναθυμίασις) che si rinnova senza cessa. Secondo Aezio tale rinnovamento si produrrebbe in due modi: da un'evaporazione interna e da un'evaporazione esterna. Il CAPELLE (*Heracliteum*, « Hermes » 59, p. 121) ha portato a sostegno di tale notizia due passi di MARC'AURELIO (a cui dobbiamo diversi frr. del filosofo), in cui si parla appunto di evaporazione dal sangue (V, 33) e di evaporazione dal sangue e dall'aria (VI, 15). GIGON, 104 sgg., oppone alla notizia di Aezio che essa tratta di « anima del mondo » e dell'affinità tra esterno ed interno, ambedue nozioni tarde (cfr. REINHARDT, *Kosmos u. Sympath.*, 213): accetta però la precisazione che l'evaporazione sia quella che si leva dal sangue, secondo

la concezione popolare greca, presente anche nella *Nekyia* omerica, del sangue come nutrimento. Evidentemente gli interpreti stoici di Eraclito gli attribuivano le due evaporazioni, dal sangue e dall'aria, e quest'ultima è certo da mettere in relazione con la testimonianza di Sesto, **A 16**. Nei frr. di Eraclito non troviamo niente che ci autorizzi a decidere in proposito, e non è da escludere che sulla base della filosofia eraclitea sia stata costruita una dottrina stoica della doppia ἀναθυμίασις e della respirazione, attribuita poi all'efesio.

11 Questo lungo brano di Sesto, malgrado i criteri stoici d'interpretazione, è assai interessante per la precisazione di alcuni punti del pensiero eracliteo. Il Diels, *Dox.*, 209 sgg., riteneva che la fonte di Sesto fosse Enesidemo, ma un'accurata analisi del passo ha permesso al Reinhardt, *Kosm. u. Symp.*, 192 sgg. (cfr. particolarmente pp. 203 sgg.) di dimostrare che il panteismo e il vitalismo che costituiscono il fondo dell'interpretazione di Sesto son da attribuire a Poseidonio. In tutto il brano quindi Eraclito viene interpretato su di una falsariga stoica: i concetti di λόγος e di κοινός vengono intesi nel senso di una ragione universale, divina, che permea di sé la realtà, di un'anima del mondo, di cui l'uomo partecipa attraverso la respirazione. Proprio nel passo sulla respirazione (129), però, affiorano forse alcuni elementi dell'Eraclito originale (non si dimentichi che l'immagine dei carboni ardenti, benché non conservi la forma originale, è eraclitea ed è da inserire tra i frr. che hanno per tema la sensazione. Cfr. Kranz, « Hermes », 73, 113). Tra i frr. di Eraclito un buon numero allude allo stato di veglia e di sonno (cfr. frr. 1, 125, 126, 10, 11, 17, 12) e gli elementi fondamentali dello stato di sonno sembrano essere: 1) il distaccarsi dal « mondo comune »; 2) il continuare ad « agire » conforme al *logos*, anche senza saperlo (cfr. specialmente il fr. 11). Tertulliano, **A 16**, e il fr. 58 (anche questo è però una parafrasi), d'altra parte, ci dicono cose che non sono affatto in contrasto col testo di Sesto Empirico: l'anima è « diffusa », regolarmente distribuita nel corpo e reagisce immediatamente alle sensazioni. A guardar bene anche il passo di Sesto, sfrondato dai motivi stoici che vi interferiscono, ci conduce nello stesso ambito di pensieri, e non è arrischiato pensare che Eraclito abbia dato un'interpretazione fisiologico-metafisica dello stato di sonno che ricorre come immagine o simbolo in tanti frammenti. In Eraclito non c'era certamente questa specie di osmosi attraverso i pori tra anima del mondo e anima dell'uomo, ma doveva esservi alcunché di analogo, che giustificasse l'interpretazione stoica.

Questo passo di Sesto è da porre in relazione con Aezio, IV, 3, 12 (A 15): la connessione attraverso i pori con « ciò che ci circonda » e la respirazione, radice che salva il dormiente dal completo isolamento, sono certamente la stessa cosa di quell'evaporazione esterna di cui si nutre l'anima secondo Aezio.

[12] Prima della raccolta del Diels, il Bywater aveva cercato di ricostruire l'ordine originario dei frr. di Eraclito nella sua edizione (*H. Ephesii reliquiae*, Oxonii, 1877), partendo dalla divisione di cui parla Diogene, IX, 5 (A 1); il Diels, diffidente verso ogni tentativo di ricostruzione, per evitare il piú possibile falsi collegamenti e quindi false interpretazioni, si è invece attenuto al criterio, filologicamente molto piú corretto, di riportare i frr. seguendo — a parte i primi due — l'ordine alfabetico delle fonti. Ora almeno per i primi cinque frr. è possibile tentare una ricostruzione senza pericolo di incorrere in errori d'interpretazione; per gli altri, pur riconoscendo l'oggettività del principio dielsiano, abbiamo scelto il criterio di ordinarli per argomento, facendo però presente che si tratta appunto di un riordinamento esterno, che non vuole affatto corrispondere alla reale successione dei frr. nell'opera di Eraclito, né imporre ad essi quella sistematicità che certamente non avevano nell'originale. Dato che dei frr., se non vogliono restare lettera morta, un'interpretazione si deve pur tentare, e dato anche che quest'ordinamento per argomento lascia la massima libertà di lettura e d'interpretazione, abbiamo pensato fosse il piú comodo e il piú pratico per il lettore. È chiaro quindi che la numerazione ha un certo valore da **B 1** a **B 6**; piú oltre ha solo il valore di un riferimento.

[13] Il testo greco è: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὁκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Come abbiamo visto (n. 6) già nell'antichità esisteva il problema del riferimento dell'ἀεί e la discussione continua tuttora. La cosa piú probabile è che, malgrado il piú naturale legame con ἐόντος, questo doppio riferimento fosse intenzionale, come in altri frr., ed abbiamo tradotto in questo senso (Capelle, « Hermes », 59, 1924, 190 sgg.; Gigon, *op. cit.*, 1 sgg.). Una questione ben piú importante è l'interpretazione del concetto di λόγος che compare in questo frammento.

Tale termine, in Erodoto, ha una gamma di significati che vanno da «parola», «discorso, contenuto del discorso» a «misura»; solo più tardi acquista il significato di «ragione», per passar poi con gli stoici a quello di «ragione universale» e di qui a quello di «verbo» del *IV Vangelo*. Nei presocratici lo incontriamo per lo più nelle accezioni in cui lo usa Erodoto, ma in Parmenide, Melisso, Empedocle, Anassagora, Democrito, per quanto non sia ancora un termine tecnico codificato, si avvicina al significato di «ragione», «intelletto», in opposizione alla sensazione. Eraclito sembra rappresentare il punto di passaggio a questo significato più complesso e, con l'approfondimento filosofico del termine, costituire inoltre la base per il futuro sviluppo di *logos* negli stoici; tuttavia nei suoi frammenti non incontriamo mai *logos* nel senso di «intelletto, ragione». Nel presente fr. λόγος è da un lato, concretamente, il *suo libro*, ma in pari tempo anche la *verità eterna*, *la legge assoluta* che esso esprime. I due significati son racchiusi indissolubilmente nelle parole che aprono il fr.: Questo *logos* qui, benché eterno... (cfr. Gigon, 4 sgg.). Successivamente il concetto si precisa: tutto accade secondo tale *logos*, e quindi esso è la legge assoluta che unifica la molteplicità delle cose nella sua totalità. Gli uomini non lo intendono benché sappiano parlare, udire e agire: perché non ascoltano e non seguono, cioè, l'intima natura delle cose (B 2). La legge unificatrice della realtà, benché sia presente in ogni momento e si manifesti continuamente all'uomo (B 7), non è quindi una rappresentazione palese a tutti, che risulti spontanea dagli oggetti: bisogna andarla a cercare scomponendo le cose e penetrandone la natura essenziale, bisogna cioè stabilire collegamenti tra realtà discrete fino ad intendere il ritmo unitario del tutto. Il λόγος, dice Eraclito, è «comune» (B 4, 5): vale per tutto e per tutti, è il continuo che abbraccia le realtà discrete, la struttura che si articola nel ritmo delle opposizioni. È da notare la diversità della posizione di Eraclito rispetto agli Ionici; anche per lui Aristotele, e dietro di lui i dossografi, parla di una *arché*, ma anziché trovarci di fronte a una definizione del primo principio e ad una deduzione della molteplicità secondo lo schema tradizionale in cui ci è presentato per esempio un Anassimandro, abbiamo, proprio all'inizio del libro di Eraclito, l'affermazione del concetto intorno a cui ruota la sua filosofia, con una ben chiara definizione del senso della propria ricerca e in generale del pensare filosofico. (E benché possiamo riconoscere ad Eraclito la priorità e l'originalità di tale posizione, è un fatto assai tipico che appena abbiamo a che fare con brani e frammenti di autori tramandati più o meno letteralmente lo schema delle

interpretazioni dossografiche perde ogni valore, il che può darci da pensare, anche a proposito degli Ionici). La filosofia di Eraclito è una « narrazione » (una « fenomenologia » direbbero i moderni) di *come* « stiano le cose » (si noti l'assenza del problema causale e in genere della ricerca di una causa suprema; cfr. anche Colli, *op. cit.*, 150); e prima di esser riconosciuta nella sua realtà ogni cosa dev'esser « divisa » secondo la sua intima natura, quasi a vederne le fibre interne. Per le interpretazioni del fr., oltre alle opere già citate, cfr. Reinhardt, *op. cit.*, 61; Snell, *art. cit.*, 365 sgg.; Hoffmann, *Die Sprache u. d. archaische Logik*, Tübingen 1913, 1 sgg.; Calogero, in « Gior. crit. d. Fil. It. », 1936, 196 sgg. (Nella traduzione abbiamo dovuto sciogliere in espressioni piú esplicite le infinite sfumature racchiuse nel termine « *logos* »: dottrina, verità eterna, legge del mondo, ecc., a favore di una piú chiara comprensione del testo).

Che B 1 costituisse l'inizio dell'opera eraclitea lo affermano esplicitamente Sesto (A 16) e Aristotele (A 4). Sesto dice d'altra parte che « dopo poco » seguiva nel testo di Eraclito B 5. Quindi tra B 1 e B 5 c'è una lacuna in cui presumibilmente non si parlava del *logos*, altrimenti Sesto non l'avrebbe tralasciata. Ora B 5 presuppone il concetto di ξυνόν (comune) come cosa nota e si deve pensare di conseguenza che esso fosse già stato introdotto: con ogni probabilità dunque prima di B 5 stava B 4, il frammento che meglio risponde ai due requisiti richiesti. Tra B 4 e B 1 resta però un'ulteriore lacuna, che niente ci vieta di colmare con B 3. Fin qui il Gigon, *op. cit.*, pp. 11 sgg. e 16. Ora se consideriamo la successione di quest'ultimo gruppo di frammenti in Stobeo vediamo che B 3 era preceduto da B 2: questo fr., a meno di non considerarlo spurio con Heidel e Bernays, ha in comune con B 3 il φρονεῖν e con B 1 le espressioni « κατὰ φύσιν » e « λέγειν καὶ ποιεῖν » proprio nello stesso significato. Non saremo quindi lontani dal vero ricostruendo la successione come abbiamo fatto: B 1; B 2 (112 D.); B 3 (113/116 D.); B 4 (114 D.); B 5 (2 D.). La successione B 5, B 6 è anch'essa molto probabile. Per la discussione delle opinioni degli antichi e dei moderni sull'inizio del libro di Eraclito, cfr. Frenkian, *op. cit.*, 1 sgg.

[1] Il fr. (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν) è riportato anche da Plotino, *Enn.* VI, 5, 10, che omette il πᾶσι. Accettiamo quindi col Gigon, p. 16 e col Walzer, p. 144, la versione plotiniana, piú affine a B 4. Nella redazione di Stobeo al frammento viene dato un senso piú volgare (Tutti possono pensare rettamente), per un totale fraintendimento del significato di ξυνόν. Siamo poi

d'accordo col GIGON nel ritenere **B 3b** una rielaborazione di Stobeo.

[15] L'allusione ξὺν νῷ = ξυνῷ è intraducibile in italiano. La lingua di Eraclito è difficilissima da rendere in italiano, specialmente in queste ricerche di affinità formali delle parole, che non sono, si badi bene, da considerare meri « giochi di parole », ma tentativi di ritrovare anche nei termini indicanti le cose quei nuclei nascosti di realtà da unificare nel *logos*. Per un'interpretazione generale dei rapporti tra il linguaggio e la logica arcaica si vedano, oltre allo studio del CASSIRER (*Die Phil. d. symbol. Formen*, I, Berlino 1923), HOFFMANN, *op. cit.*, e CALOGERO, *art. cit.*

[16] Si precisa la frase finale di **B 5**: gli uomini si chiudono all'assoluta presenza del *logos* appartandosi nella propria particolarità. Non avendone penetrata l'intima struttura, le cose si sono cristallizzate in un aspetto che le rende irriconoscibili e l'assoluta unificazione del *logos* è rotta. E quindi è inutile parlare con loro, perché anche le parole del *logos* risuonano estranee al loro orecchio (**B 9**). Lo stesso tema, inserito in quello della veglia e del sonno, si ripresenta in **B 12**: il sogno non è per Eraclito un mondo assolutamente irreale, ha la stessa realtà delle cose viste da quelli che « non seguono il comune », una realtà puramente apparente, di rappresentazione, scissa dalla connessione col resto. Questa valutazione del sonno, che ricorre in molti frammenti, diventa poi simbolo della condizione di « dormiente », di colui che si imbatte nelle cose e non le riconosce.

[17] Seguo il REINHARDT, *op. cit.*, n. a p. 195, nel considerare eraclitea solo la parola « dormienti ». Tuttavia malgrado l'interpretazione stoicizzante di Marc'Aurelio è lecito ritenere che il testo originale di Eraclito in qualche modo la autorizzasse. Il frammento è da mettere probabilmente in relazione all'interpretazione di SESTO, *Adv. math.* VII, 129 (**A 16**).

[18] Anche questo frammento non doveva esser lontano dall'inizio del libro di Eraclito. Il *polemos*, la guerra, esprime il carattere antitetico della realtà unificata nella legge assoluta del *logos*. Anche la guerra è « comune », è cioè la condizione di tensione dinamica e ostile delle cose. In **B 14** è presentata come una divinità (ha gli stessi attributi tradizionali di Zeus, πατήρ e βασιλεύς), che decide dei destini umani, distribuendo le sorti, mortali, immortali, schiavi, liberi. L'immagine (simbolica) è tratta dall'esperienza della guerra, che distingue vinti e vincitori, superstiti e

caduti (« dèi » = eroi immortali, cfr. Esiodo, *Erga* 157 sgg.; cfr. Gigon, 119, e Walzer, 91 n. 4). Questa personificazione della guerra e questa identificazione di Polemos-Zeus (cfr. Crisippo, in Filodemo, *de piet.* 7, pp. 81, 21 sgg.) non devono d'altra parte trarci in inganno: non si tratta in Eraclito di una « forza » divinizzata, estranea alle cose, che muove l'essere, ma di uno « stato » continuo delle cose, di un aspetto essenziale e nascosto della realtà. Ogni nucleo di realtà si « tende » in un'opposizione. Il *polemos* è l'espressione universale di tale tensione e costituisce appunto un « modo d'essere » della realtà, come il fuoco, anch'esso divino, ne costituisce per così dire la manifestazione sensibile. Per il tema del *polemos* cfr. anche A 22 e forse il fr. 114.

[19] Il « ciceone », bevanda composta di vino, farina d'orzo e formaggio. Il senso del fr. è chiaro: si riconnette a quelli sulla « guerra » e sulla contesa, accentuandone il lato dinamico. Il Gigon, p. 118, lo riconnette giustamente alla polemica di A 22, anziché vedervi un accenno all'ἀΐδιος κίνησις che Teofrasto attribuisce a Anassimandro. Comunque questo fr. è un'esemplificazione dei motivi dei precedenti frammenti: nuclei di realtà che senza la tensione-movimento si scomporrebbero in unità cristallizzate nella loro particolarità.

[20] Il fr. è introdotto da questo commento: « La natura tende anch'essa agli opposti e da questi e non dai simili produce l'accordo, allo stesso modo di come unisce il maschio alla femmina e non uno dei due ad uno dello stesso sesso e forma il primo accordo mettendo insieme gli opposti e non i simili. Ed anche l'arte sembra far questo imitando la natura: la pittura mescolando le sostanze dei colori bianchi e neri, gialli e rossi, accorda le immagini coi loro modelli, la musica mischia suoni acuti a suoni gravi, lunghi a corti nelle diverse voci e ne trae un'unica armonia, l'arte dello scrivere mischia vocali e consonanti e costruisce da esse l'intera arte. La stessa cosa vuol dire il detto di Eraclito l'oscuro:... » Abbiamo in questo frammento il motivo degli opposti nella sua forma più generale (l'enunciazione eraclitea non ha né un valore esclusivamente logico né un valore esclusivamente cosmogonico o fisico: si noti come gli esempi sono presi senza distinzione dalle varie sfere); ed è facilmente riconoscibile la sua relazione con i frr. che parlano del *polemos*. La serie degli opposti è introdotta dal termine σύναψις, che significa « collegamento, rapporto, connessione, congiungimento ». La tensione, la guerra delle cose produce dei congiungimenti: ogni opposto è in guerra, e perciò

congiunto, col proprio opposto. Questa enumerazione di esempi non si limita a constatare l'esistenza dei contrari: accenna ad una interpretazione di tale rapporto che — come risulta dai frammenti seguenti e dai precedenti sul *logos* e sul *polemos* — non è valido come tale, ma va visto ancora piú a fondo nella sua struttura. Sotto il tema della «tensione degli opposti» abbiamo raccolto anche frr. di significato cosmologico (p. es. il 22, il 19 ecc.), dove tuttavia prevale l'affermazione di questo rapporto fondamentale, presente, in varie accezioni, anche in altri frr. (cfr. tra gli altri il 78, 126, 48, 49, 51, 95, 115, 118).

21 L'inizio del fr. è corrotto: ταὐτό τ' ἔνι (γ' ἔνι) ζῶν καὶ τεθνηκός... hanno i mss. I diversi tentativi di miglioramento del testo non sono soddisfacenti. Ingiustificato il DIELS che integra «ἡμῖν»: «la stessa cosa è ciò che è dentro di noi». Anche la traduzione del REINHARDT, *op. cit.*, 252, n. 1: «Als ein und dasselbe wohnt den Wesen das Prinzip des Lebens und des Todes... inne» non è convincente (e cosí pure le soluzioni del WILAMOWITZ, «Hermes», 62, 276 e del BERNAYS, *Ges. Abh.*, I, 50). Abbiamo tradotto a senso, senza cercar di risolvere la difficoltà. Il significato generale del fr. è abbastanza chiaro: ne risulta una sorta di identificazione degli opposti enumerati in tre coppie. È stato notato come Eraclito — e con lui tutta l'antica filosofia greca — esprima stati e qualità particolari con aggettivi e sostantivi neutri (invece di morte e vita = ciò che è morto e ciò che è vivo), che ne rivelano il carattere attivo, di forze e di soggetti, anziché passivo. La prima coppia di contrari è una delle variazioni del tema di morte e vita, importantissimo in Eraclito (cfr. fr. 89): qui sta come l'esempio piú paradossale ad indicare l'assolutezza del principio. Avevamo visto che il *polemos* rappresentava la «situazione» delle cose: ogni cosa è «congiunta» («tocca», dice il fr. 126) col suo opposto in una tensione cosmica. Tale rapporto si fa ora piú complesso: i contrari «sono una cosa sola», non solo nel senso che si condizionano reciprocamente, ma perché costituiscono per cosí dire gli estremi della tensione interna di ogni cosa, i suoi due aspetti (e si noti come in parecchi frammenti, e specialmente nell'importantissimo fr. 20, Eraclito insista sulla *contemporaneità* di tale rapporto. Cfr. anche PLATONE, *Soph.* 242 d, **A** 10); da questo punto di vista acquista nuova luce il fatto che in Eraclito i sostantivi e gli aggettivi che costituiscono le coppie di contrari non sono uniti da alcuna congiunzione (notte-giorno, guerra-pace, concorde-discorde: frr. 16, 22), quasi ad indicare un nucleo unitario nella simultaneità dei suoi opposti aspetti. Questi temi del «con-

giungimento » e dell'« unità » (e della successione e della simultaneità) dei contrari si ritroveranno nei frr. in molte variazioni.

[22] Secondo il GIGON, 25 sg., questo fr. sarebbe una citazione libera dai frr. 16, 20, 13. La cautela del Gigon è in questo caso eccessiva, e solo la fine del fr. può suscitare dei dubbi, poiché corrisponde quasi letteralmente alla fine del fr. 13. Aristotele sembra aver unito alla propria citazione di Eraclito un elemento tipico della dottrina eraclitea (la contesa) che spiega appunto la tensione degli opposti, tratto da un altro contesto. Il passo di Aristotele, nel suo complesso, giustifica quest'ipotesi, poiché concerne gli opposti e le forze che li muovono (l'amore in Euripide e in Empedocle, la contesa in Eraclito).

[23] Il fr. è il primo tra quelli citati da Ippolito per dimostrare l'origine eraclitea dell'eresia noeziana, ed è preceduto da una frase che alcuni considerano eraclitea (« ... il tutto è diviso-indiviso, generato-ingenerato, mortale-immortale, ragione [*logos*]-evo, padre-figlio, dio-giusto »), ma che costituisce in certo modo una « summa » del pensiero eracliteo, che viene via via documentata con i frr. del filosofo. Un attento esame della frase di Ippolito, a cui l'inutile integrazione di un ἕν (il tutto è < uno >, diviso-indiviso, ecc.) cambierebbe completamente il senso, ci permette di capire il significato dell'ἓν πάντα εἶναι del fr. eracliteo, che vien citato appunto a conferma dell'affermazione iniziale. Il « tutto » eracliteo ha valori ambivalenti, è diviso e nello stesso tempo indiviso, mortale e nello stesso tempo immortale, racchiude in sé la possibilità di predicazioni opposte. Niente di diverso quindi da quel che ci dicevano i frr. precedenti, ed è proprio questo che il passo eracliteo dovrebbe confermare. Ora invece ci troviamo di fronte ad un'affermazione di cosmologia monistica: tutto è uno. Il GIGON, pp. 43 sgg., riconnette giustamente il nostro fr. col fr. 16 (« e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose »), ma non è chiara la sua traduzione-interpretazione: « il tutto è identico all'uno ». Evidentemente il termine πάντα, pur indicando il « tutto », racchiude in sé l'idea della molteplicità, che si oppone all'altro membro, all'ἕν. Il fr. ci dà quindi una coppia di contrari, πάντα-ἕν, simile alle altre già incontrate, riferita all'universo: il « tutto » è insieme molti e uno (e nel fr. 16 l'accento cade sulla successione dei due momenti, qui sulla loro contemporaneità).

[24] Nel testo di Ippolito segue immediatamente il fr. 19. Platone, che ne riporta la prima parte in *Soph.* 242 d (**A** 10), lo in-

terpreta in senso cosmologico dando per soggetto al διαφερόμενον e al συμφέρεται l'ἕν (e così il poeta Scttino, fr. 1 Diehl, che intende per armonia l'armonia cosmica). Ma il fr. sembra esser piuttosto una formula generale per l'unità degli opposti (cfr. Gigon, 23 sgg.). La seconda parte del fr. (παλίντροπος ἁρμονίη ὁκωσπερ τόξου καὶ λύρης) offre varie difficoltà: anzitutto se sia da leggere παλίντροπος (a cui alluderebbe secondo alcuni Parmenide, B 6) o παλίντονος. Tutt'e due le lezioni sono antiche e ciascuna ha degli argomenti in favore: l'una e l'altra dànno poi un senso soddisfacente. L'interpretazione dell'immagine è anch'essa un problema molto dibattuto (si vedano in Zeller-Nestle, I[6], 828 sgg., e in Praechter, « Phil. », 1933, 342 sgg., le varie soluzioni proposte): comunque, intendendo con ἁρμονίη non l'armonia musicale — che non dà senso per l'arco — ma l'accordo, la fusione di due pezzi, è chiaro che l'immagine si accentra sulla tensione interna dello strumento. Filosoficamente essa ci dà la chiave per intendere in tutta la sua profondità l'interna tensione delle cose, la loro ambivalenza, secondo quanto dicevamo nella n. 21.

[25] Cfr. nella n. al fr. 94 il testo completo di Ippolito, da cui è tratto il presente fr.

[26] Com'è noto Teofrasto interpretava quest'immagine eraclitea come il simbolo del processo di trasformazione dal fuoco alla terra e viceversa (fuoco → acqua → terra: via in giù; terra → acqua → le altre cose: via in su, cfr. Diog., IX, 8, **A** 1). Evidentemente però i due processi non coincidono, contrariamente alla affermazione del fr. che parla di identità assoluta. La difficoltà del riferimento — che vi fosse un riferimento cosmologico è abbastanza sicuro — è insormontabile (anche la soluzione del Gigon, pp. 67 sgg. e 103, che collega le due vie col fr. 48, non è soddisfacente); il Calogero, *art. cit.*, 212 sgg. e 214, tralasciando il valore simbolico del fr., si occupa del suo valore come immagine e vede giustamente nella via in su e in giù la stessa strada in pendenza, considerata da due punti di vista diversi, e cioè come salita e come discesa. Il fr. viene così ad inserirsi tra gli altri che sviluppano il tema dell'unità degli opposti, come il precedente.

[27] Quando si parla di « cosmologia » eraclitea è bene tener presente che diversamente dagli Ionici Eraclito non ha alcun interesse per le misurazioni matematiche e geometriche del cosmo, per le spiegazioni di fenomeni fisici particolari, in generale per

ciò che si intende esattamente con cosmologia, e che quindi il sistema fisico eracliteo non è probabilmente che una nostra ricostruzione a posteriori. (Si veda l'osservazione di Teofrasto sulla «incoerenza» di Eraclito in Diog., IX, 6 e la prudente riserva ai §§ 8 e 11: **A 1**). I fenomeni fisici vengono da lui trattati solo in quanto rivelano la legge generale della realtà (tanto che il grammatico Diodoro arrivava a sostenere che le «affermazioni sulla natura» erano presenti nel libro di Eraclito solo a guisa di esempi: **A 1**, § 15). Il presente fr. ha evidentemente tono polemico, e, contro la tendenza ad affermazioni sulla natura, la forma e la grandezza del sole, sostiene una posizione critica, empirica, che non afferma niente al di là della percezione immediata.

[22] Anche questo fr. sostiene di fronte agli Ionici una posizione empirica, per quanto meno marcata, poiché vi sta probabilmente dietro una spiegazione «fisica» del fenomeno. Aristotele polemizza contro la teoria della nutrizione del sole e riporta il fr. in questo contesto: «... se fosse vero che viene alimentato è chiaro che il sole sarebbe nuovo non solo ogni giorno, come dice Eraclito, ma in ogni momento». Platone (*Resp.* 498 a), gli scoli e i commentatori aristotelici (cfr. i passi relativi in Walzer, *Eracl.* 47 sg.) parlano di uno «spengersi» e di un «riaccendersi» del sole (ἀποσβέννυται-ἐξάπτεται) che appartenevano probabilmente alla redazione originale del passo. (Cfr. Gigon, 84 sg., che mette in relazione il fr. con la teoria delle σκάφαι, navicelle, e con la notizia astronomica del fr. 41). Altri frr. interessanti la cosmologia eraclitea sono stati riportati sotto altri temi: cfr. i frr. 16, 19, 22, 23, 26, 49, 82, 123.

[23] La fine del fr.: «... πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» è variamente interpretata dai moderni e la discussione verte sul valore temporale o spaziale di μέτρα in connessione col problema più generale dell'ἐκπύρωσις, l'incendio universale, in Eraclito, che investe, oltre a quella del presente fr., l'interpretazione dei frr. 23 e 96. L'*ekpyrosis*, fondamentale dottrina stoica, è attestata per Eraclito, tra gli antichi interpreti, da Aristotele (*de caelo* 279 b 12 e specialmente *Phys.* 205 a: **A 10**) e da Teofrasto (in Diog., IX, 7 e specialmente IX, 8: **A 1**, e in Simplicio, *Phys.* 23, 35: **A 5**); e seguendo gli interpreti stoici da Simplicio (*de caelo* 294, 4: **A 10**) e da Aezio, **A 5**. Gli interpreti cristiani, specialmente Clemente e Ippolito, hanno anch'essi seguito l'esegesi stoica, fondendo l'idea dell'*ekpyrosis* con quella del giudizio universale. Clemente Alessandrino vede addi-

rittura in Eraclito un « profeta » pagano e nei suoi frr. accenni velati alle dottrine cristiane. È merito del REINHARDT (*Parm.*, 158 sgg. e *Heraklits Lehre vom Feuer*, « Hermes », 1942, 1 sgg.) aver ricostruito con esattezza la storia della tradizione interpretativa di quest'importante punto del pensiero eracliteo: ora però, anche se il Reinhardt ha dimostrato che Aristotele e Teofrasto si basavano sul nostro fr. (ma solo su quello?), è evidente che la frase aristotelica « secondo Eraclito talvolta tutte le cose diventano fuoco » non è un'interpretazione, ma una constatazione, il dato da cui Aristotele trae la conseguenza (il tutto = uno degli elementi) che la dottrina di Eraclito è logicamente infondata. A questo sembrerebbe contraddire PLATONE, *Soph.* 242 d: **A** 10, che nega appunto per Eraclito la successione dei due stadi del cosmo come in Empedocle. Tuttavia si deve osservare che per Platone i due filosofi sono esempi di una concezione dell'essere opposta a quella eleatica, uno e molti nello stesso tempo: in Empedocle può ritrovare tale duplicità tradotta in una successione dei due stadi, mentre in Eraclito poteva appoggiarsi, come effettivamente ha fatto, su di un'affermazione generale del simultaneo rapporto di contrarietà in seno all'essere. Quindi il passo di Platone non prova assolutamente niente contro Aristotele e Teofrasto, in quanto trascura del tutto la cosmologia eraclitea, e non si vede perché si dovrebbe ricusare un'interpretazione antica che, almeno in questo caso, non si può accusare di seguire uno schema esegetico *a priori*. Per gli interpreti stoici e cristiani il problema è diverso, perché essi appoggiano le dottrine sull'autorità di Eraclito: ma anche in essi bisogna riconoscere come punto di partenza un dato eracliteo, il periodico spengersi e accendersi del fuoco. Questo naturalmente non esaurisce il problema, ma sta a giustificazione della nostra traduzione del fr., che segue SIMPLICIO, *de caelo* 294, 4: **A** 10. Per la discussione del problema cfr., oltre ai già citati studi del Reinhardt, GIGON, 51 sgg. e *passim*, WALZER ai relativi frr.

[30] In Clemente segue immediatamente il fr. 45 e dovrebbe convalidare la tesi dell'*ekpyrosis* (= giudizio universale), che invece manca totalmente nel contesto eracliteo. (Pensare alla caduta di un membro dell'ultima frase non è possibile). La successione dei diversi stadi del fuoco è assai complicata in Eraclito e riportiamo qui per una visione d'insieme tutte le notizie che ne abbiamo:

Test.:

a) Diog. (Teofrasto) **A** 1 { fuoco → acqua → terra (v. in su) etc. ← acqua ← terra (v. in giù)

b) Aezio A 5 fuoco → terra → acqua → aria

c) Galeno A 5 fuoco → aria → acqua → terra

d) Lucrezio A 5 { fuoco → aria → acqua → terra / fuoco ← aria ← acqua ← terra }

Framm.: B 46 fuoco → acqua { *prestér* / terra / acqua }

B 47 terra → fuoco → aria → acqua → terra

B 48 { anime → acqua; acqua → terra / anime ← acqua; acqua ← terra }

Diogene-Teofrasto concorda abbastanza esattamente con B 45: manca il *prestér* (soffio infuocato), a cui forse si allude con la teoria dell'evaporazione, ma il processo è interrotto allo stesso punto. In Aezio compare l'aria (certamente inserita dagli interpreti stoici: anche Clemente è costretto, citando il nostro fr., a integrare il testo eracliteo) e i membri acqua e terra sono invertiti; in Galeno e Lucrezio la successione è giusta (con integrazione dell'aria) e nella fonte di Lucrezio era stato completato anche il processo inverso. Il fr. 47 è certamente apocrifo, ricostruito sul modello del fr. 48 (il tentativo del Gigon, 98 sgg. di salvarlo non è convincente: diversamente dal fr. 46 — processo cosmico — vi verrebbe descritto lo scambio degli elementi all'interno del cosmo; l'unico elemento a favore potrebbe essere se mai la parziale concordanza col fr. 29, ma non è detto che alle coppie di contrari ivi citate corrispondessero altrettanti elementi nella cosmologia. Quanto poi all'autorità di Plutarco che lo riporta, si veda il fr. 51, che anche il Gigon considera non autentico). Nel fr. 48 non abbiamo un vero ciclo, ma una corrispondenza tra l'anima e l'acqua da un lato e tra l'acqua e la terra dall'altro, tanto che il fr. potrebbe stare con quelli che esprimono l'unità di vita e di morte. Da questo risulta che — almeno a considerare dallo stato attuale dei frr. eraclitei — il tema delle mutazioni del fuoco non era svolto sistematicamente dal filosofo e che sono i dossografi che cercano inutilmente di costringere i vari passaggi in uno schema unitario. Senza toccare il problema della « via in su e in giú », almeno per il fr. 28 si può affermare che, anziché esser simbolo della circolarità delle trasformazioni degli elementi, è semplicemente un'immagine della coincidenza degli opposti. Nel nostro fr. si tratta certamente di un processo cosmologico (e non, come vuole il Reinhardt, *op. cit.*, 175 sgg., dei continui muta-

menti proporzionali nello stadio attuale del mondo: il fuoco che si spenge è in egual quantità di quello che si accende in altra parte); già l'immagine delle τροπαί del fuoco — τροπή com'è stato notato è il termine che indica il mutamento repentino del sole al punto solstiziale — dà l'idea di una serie di tappe successive; difficile poi sarebbe interpretare diversamente l'ultima parte del fr. Il πρηστήρ, che ricorda il soffio infuocato di Anassimandro, non si sa che funzione abbia con esattezza. È comunque vicino all'ἀναθυμίασις e all'anima; ambedue nascono dall'acqua, e per l'anima si ricordi il fr. 54, « l'anima *secca* è la migliore... » Cfr. per questo Colli, *op. cit.*, pp. 92 sg., che ricorda anche il κεραυνός del fr. 84 come immagine affine.

[21] Sotto il titolo « il tema del fiume » abbiamo raccolto tre frr. che svolgono la stessa immagine con diverso intento e la cui autenticità non è ugualmente certa. Il fr. 49 ci riporta in un ambito di pensieri già noto, la contrarietà in seno alla realtà: l'opposizione tra le « acque sempre nuove » (molteplicità) e « lo stesso fiume » (unità) — due realtà simultanee nello stesso oggetto, presenti ambedue nel momento appunto che si entra nel fiume — è la stessa del fr. 19, « tutte le cose sono nello stesso tempo uno ». Ed anche nell'anima è da vedere la stessa opposizione che nel fiume. Com'è noto l'immagine eraclitea ha costituito la base per la teorizzazione del *panta rei*, del flusso universale delle cose, lontanissima dal pensiero di Eraclito (cfr. Platone, *Crabyl.* 402 a: A 6). In Aristotele (A 7) il filosofo compare addirittura come un relativista che « avrebbe detto che la medesima cosa è e non è ». L'esame degli altri due frr. ci farà intendere le ragioni di queste tendenze esegetiche. Il fr. 50 è tramandato in due versioni: una di Eraclito stoico (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν) e una di Seneca, *Ep.* 58, 23 (« in idem flumen *bis* descendimus et non descendimus. Manet enim idem flumen nomen, aqua transmissa est ». La quale versione verrebbe a dire la stessa cosa del fr. 51). Ora il motivo dell'entrare o non entrare *due volte* ha in suo favore elementi assai notevoli: compare nel già citato passo di Platone, in Plutarco, *Qu. nat.* 2, 919 a (insieme al fr. 49); inoltre, secondo Aristotele, *Metaph.* 1010 a 13, « Cratilo... biasimava Eraclito per aver detto che non è possibile entrar due volte nello stesso fiume, poiché, come egli pensava, non era possibile entrarvi neppure una volta ». Quindi se si accetta il fr. 1o si dovrà accettare integrando con Calogero, *art. cit.* 215 sg., 223 sg., e con Walzer, un ‹δίς› come nella versione di Seneca ed espungendo l'ultima parte « siamo e non

siamo » (ricostruita probabilmente su ARISTOTELE, *Metaph.* 1005 b 23: A 7). In questa forma il fr. verrebbe a coincidere col fr. 51 di cui si può considerare una variante. Ora il fr. 51, benché citato da Plutarco, in genere attendibile, è autentico o deriva da un eracliteo anteriore a Cratilo? Eraclitei son certamente i due verbi alla fine del passo (πρόσεισι καὶ ἄπεισι) e forse anche i precedenti (συνίστανται καὶ ἀπολείπει). Il motivo dell'identità-alterità (lo stesso fiume è e non è lo stesso) non compare in altri frr. e la cosa più probabile è che il motivo dell'*entrar due volte* sia una formula posteriore ad Eraclito, nata quando la filosofia eraclitea stava trasformandosi sotto l'urgenza dei problemi dell'essere e del divenire da ricerca dei contrasti metafisici in seno all'intima realtà delle cose nella nota posizione asserente il flusso delle cose e il relativismo. Tale formula era d'altra parte suffragata agli occhi di Plutarco dall'autorità di Aristotele e di Platone, che attraverso il rigido schema dei ῥέοντες e degli στασιῶται nell'antica filosofia avevano proiettato su Eraclito i tipici e più evidenti tratti dei suoi continuatori. E non è da trascurare che a questo potevano aver indotto le frequenti sentenze « relativistiche » dell'efesio: cfr. nella nostra raccolta i frr. 29-36 (ma cfr. anche il fr. 37). Nell'escludere i due frr., siamo quindi d'accordo, salvo le particolari impostazioni d'ognuno, col REINHARDT (cfr. anche «Hermes», 77, 18, n. 2) e col GIGON; diversamente il CALOGERO, *loc. cit.*, che vede nei due frr. due espressioni diverse del tema del fiume, tipicamente arcaiche per la compresenza indistinta di motivi sviluppati indipendentemente in epoca posteriore.

[32] I codd. dànno: ψυχῇσι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι. Le proposte di DIELS (ἢ θάνατον) e di KRANZ (καὶ θάνατον) costringono a spiegazioni non convincenti. Collegando il fr. al fr. 54 e insieme al fr. 103, espungiamo con SCHUSTER μὴ θάνατον come glossa marginale.

[33] Oltre alla presente versione (αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη) alcuni codd. di Stobeo ne dànno un'altra (αὐγὴ ξηρὴ ψυχή... « secco splendore è l'anima... ») che può essere o un'antica variante o una glossa.

[34] Cfr. CALOGERO, *art. cit.*, 199.

[35] Traduco qui *logos* (ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων) con « natura », nel senso di intima struttura. Il fr. è naturalmente da collegare col fr. 49 da un lato e col fr. 55 dall'altro: comunque si

voglia interpretare quest'ultimo fr. è chiara l'asserzione della insondabilità dell'interiorità umana. Non sarà azzardato vedere la « profondità » dell'anima in rapporto col fr. 127.

[36] Cfr. n. 11.

[37] Abbiamo lasciato il fr. nella forma tradizionale, mutando solo la traduzione del καὶ μέντοι καὶ (*e ancora*:) che, come ha dimostrato il REINHARDT, *art. cit.*, 5 sg., non appartiene al testo di Eraclito, ma a Clemente, che vuol rinforzare le sue asserzioni citando un altro detto del filosofo. Si tratta quindi di due frr. distinti, il primo sul valore non assoluto della conoscenza (cfr. B 70, 71, 80 ecc.), il secondo di significato escatologico.

[38] È difficile stabilire se la trascendenza affermata in questo fr. riguardi la sapienza umana o addirittura la divinità in quanto sapienza (σοφόν come nel fr. 78). Pensare ad un termine ambivalente col significato del fr. 77 e del 78 insieme è troppo complicato. Il fr. 78 (cfr. B 70, 71, 64 ecc.) si riferisce senz'altro alla divinità, nell'ambiguità delle sue denominazioni. Tutti questi frr. ci dànno elementi fondamentali del pensiero di Eraclito, importantissimi ad intendere in tutta la loro complessità le idee del *logos*, dei contrari e in generale del filosofare, ma sono d'altro canto troppo slegati l'uno dall'altro per ricostruirli in un insieme organico.

[39] Cfr. GIGON, 143 sg.

[40] Il senso letterale del fr. è chiaro: « vedere e prendere » si collegano intuitivamente col « portar con sé », il « non vedere e non prendere » col « lasciare »; ora i ragazzi, tacendo a Omero l'operazione a cui i verbi si riferiscono, si burlano di lui usandoli giustamente, ma in modo opposto all'uso normale, così da far apparire assurdo e contraddittorio il discorso. Non altrettanto precisabile è il riferimento simbolico, e gli interpreti pensano genericamente al contrasto tra il « visibile » e ciò che vi si nasconde.

[41] Cfr. l'intero contesto d'Ippolito nella n. seguente.

[42] Il fr. ha significato escatologico, ma è difficile ricavarne l'originaria intenzione dall'interpretazione cristiana che ne dà Ippolito nel passo che riportiamo per intero: « Parla anche della resurrezione della carne, di questa carne visibile in cui siamo stati generati, e sa che Dio è causa di tale resurrezione là dove dice: " Si levano davanti a lui che è là " e " Desti diverranno custodi

dei vivi e dei morti ". Dice anche che c'è un giudizio del mondo e di tutto ciò che vi è in esso, ad opera del fuoco, con queste parole: " Il fulmine governa ogni cosa " (B 84), cioè dirige, intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice inoltre che questo fuoco è *dotato di ragione* e causa del governo del tutto. E lo chiama " bisogno " e " sazietà " (B 23). Bisogno è secondo lui la formazione del mondo, sazietà l'incendio universale. " Poiché il fuoco " egli dice, " venendo giudicherà e condannerà tutte le cose " (B 96) ». Tale passo, assai importante come fonte per la teoria dell'*ekpyrosis*, dato che è l'unico a riportare il fr. 96, non è del tutto coerente logicamente, in quanto il fr. 96 starebbe molto meglio del fr. 84 a conferma del « giudizio universale ». Il FRÄNKEL (DIELS-KRANZ[6], I, 165) suppone che le due citazioni (B 96 e B 84) stessero originariamente in margine e che siano poi state inserite in ordine invertito nel testo: la frase « Il fulmine... fuoco eterno » verrebbe quindi dopo « causa del governo del tutto ». Tale soluzione però non risolve la difficoltà, rileva il REINHARDT, *art. cit.*, 21 sgg., il quale sostiene che solo il fr. 84 è citato come prova del giudizio universale, e che il fr. 96 non è affatto una citazione letterale, ma una interpretazione appunto d'Ippolito. Il φησί del fr. 96 avrebbe il senso di « vuol dire » anziché di « dice », secondo il Reinhardt, che porta vari passi a dimostrazione che φησίν dopo una citazione in Clemente e in Ippolito ha questo valore (per esempio EMP., A 33). L'argomentazione del Reinhardt — giustificata nella critica al Fränkel — è piuttosto debole quando tratta del fr. 96: anche ammettendo per assurdo che φησί significhi *sempre* « vuol dire », come si spiega il commento di Ippolito? « Chiama il fuoco bisogno e sazietà... sazietà è per lui l'incendio universale. Vuol dire infatti che il fuoco venendo giudicherà... » Da che cosa sarebbe provocata quest'ultima frase? Dall'analisi dell'appellativo « sazietà » per il fuoco? È chiaro che se si vuol dare un senso al passo finale bisogna per forza intendere l'ultima frase come citazione per appoggiare l'*interpretazione* sazietà-incendio universale.

[45] In questo come in altri frr. il fondo è costituito da idee delle religioni misteriche riprese e nuovamente interpretate da Eraclito. Cfr. anche i frr. 85, 88, 89, 90, 92.

[46] Tralasciamo col REINHARDT, *art. cit.*, p. 4, e col WALZER l'inciso μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, evidentemente di Clemente.

[47] Cfr. per Talete DIOG., I, 23: 1 A 1.

[48] I due frr. avevano forse significato cosmologico.

NOTE A PARMENIDE

[1] Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι). ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. Così il passo riportato nei *Vors.* La frase τοῦτον ... ἀκοῦσαι viene considerata (anziché facente parte del testo come noi abbiamo inteso) una glossa marginale riferentesi a Senofane, inserita poi nel testo. Si cerca così di evitare, in favore di un'idea tradizionale, il naturale riferimento del τοῦτον a Parmenide, rendendo però assolutamente incomprensibile il periodo seguente: « tuttavia, avendo ascoltato *anche* Senofane, non lo seguì » (difficoltà che il Diels ha cercato variamente di risolvere, cfr. *Dox.*, 103, 147). L'Albertelli, *op. cit.*, 89, 3, più coerentemente, considerava glossa marginale tutta la frase τοῦτον ... αὐτῷ, riferendo il τοῦτον a Parmenide, l'αὐτῷ a Anassimandro e salvando così la linearità logica del brano. Ma in generale il fatto che altre fonti riferiscano come opinione teofrastea il rapporto di discepolato Senofane-Parmenide non giustifica la supposizione che la frase citata non appartenga al testo di Diogene (tanto che anche il Diels aveva espresso l'ipotesi di un errore dell'epitomatore): e una critica serrata, in questo senso, è stata svolta con grande quantità d'argomenti da Colli, *op. cit.*, 29 sgg., secondo il quale anzi il rapporto Anassimandro-Parmenide è la chiave della ricostruzione teofrastea della filosofia presocratica. Questa semplice questione di critica testuale è per gli interpreti uno dei punti chiave nella determinazione del rapporto storico tra la filosofia senofanea e quella di Parmenide: abbiamo già visto nella nota sulla cronologia di Senofane (n. 4) che i dati cronologici non ci aiutano nella soluzione del problema, in quanto sussiste il dubbio che siano falsati da intenti di disposizione e di coordinamento «speculativi» anziché puramente cronologici, ed ancor meno possiamo fidarci delle notizie sui rapporti di discepolato (il primo rapporto di filiazione scolastica di un

sistema, la prima « scuola » di cui si possa seriamente parlare è appunto quella eleatica, da Parmenide a Melisso). Evidentemente nell'antica dossografia su Parmenide esistevano le due tendenze a riallacciarlo da un lato a Senofane, dall'altro a Anassimandro, anche ammettendo che risalga ad epoca posteriore la traduzione di tali rapporti nello schema piú semplicistico del discepolato. (Un mero errore è invece la notizia secondo la quale sarebbe stato maestro di Anassimene, cfr. A 3). Ma lasciando le notizie antiche nella loro indeterminatezza e nella loro ambivalenza e considerando concretamente le dottrine, è proprio possibile determinare seriamente il « passaggio ideale » da Senofane a Parmenide? Il rapporto ideale tra Anassimandro e Parmenide, per la stessa vaghezza dei suoi presupposti (il concetto totale di ἄπειρον come fermento alla filosofia parmenidea dell'essere, il riferimento polemico alla « genesi » del molteplice dall'ἄπειρον), è piú facile da inserire nei tratti dell'Eleata, ed assicura in un certo senso la continuità del pensiero greco, piú che accettando l'ipotesi di rapporti piú vicini nel tempo, ma molto meno sicuri. Con Senofane la questione è diversa, in quanto accettandone la posizione di maestro di Parmenide, si viene da un lato a dare un'interpretazione estremamente impegnativa della sua metafisica — che urta e contrasta quasi con ogni verso del rapsodo filosofo — dall'altra ad inserire la filosofia eleatica in una ben precisa linea di sviluppo, dalla « teologia » alla pura « ontologia ». E proprio quest'ultima impostazione ci sembra falsare nelle loro intenzioni sia l'uno-dio senofaneo che l'uno di Parmenide. A nostro avviso, semmai, vi sono piú punti di contatto tra la teoria senofanea della « verosimiglianza » (B 23, 24, 18) e quella, filosoficamente piú approfondita, della « doxa » parmenidea, che tra le due metafisiche. Anche se tra Senofane e Parmenide c'è stato un preciso rapporto storico — ed è impossibile risalire ad una tradizione anteriore all'impostazione platonica dello sviluppo dell'eleatismo — insistervi per coordinare i loro sistemi vuol dire rischiare di svisarne l'impronta originale, l'unica che veramente interessi.

[2] I mss. dànno ἐξ ἡλίου, che alcuni vogliono correggere in ἰλύος ὁ πελοῦ (l'uomo è nato dal fango). La correzione non è giustificata e la notizia può accettarsi benissimo considerando p. es. il parallelo in SENOFANE, A 42. Del tutto gratuito è asserire che Parmenide seguiva la concezione anassimandrea del fango originario. Il GIGON, *op. cit.*, p. 281, mette in relazione questa notizia con la strana osservazione di SIMPLICIO al fr. 13: la regione

di fuoco del sole sarebbe la sede delle anime, un'elaborazione dell'analoga teoria pitagorica della sede stellare dell'anima.

[3] Il testo è corrotto. I mss. dànno αὐτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν e vari (e non soddisfacenti) sono i tentativi di correzione: ταυτὸν (USENER), αἴτια (DIELS), αὐτοῖς (ἐνθρωποι) ἐνυπάρχειν (HEIDEL).

[4] Provengano o no tutte queste datazioni da APOLLODORO, è evidente il sincronismo tra le acmé di ERACLITO, ol. 69 (504/500) [DIOG., IX, 1 = **A** 1] e di PARMENIDE, e la relazione, secondo il modulo dei 40 anni, tra quella di Parmenide e quelle di SENOFANE, ol. 60 (540/36) [DIOG., IX, 20 = **A** 1] e di ZENONE, ol. 79 (464/60) [DIOG., IX, 29 = **A** 1). Ora per Parmenide abbiamo un altro dato, in contrasto con la notizia di Diogene: l'incontro tra l'Eleata e Socrate, su cui si basa il *Parmenide* platonico e che vien ricordato anche nel *Teeteto* e nel *Sofista* (cfr. **A** 5). Perché quest'incontro possa essersi avverato (Parmenide allora aveva 65 anni, dice Platone) l'Eleata dovrebbe esser nato al massimo nel 515 (mentre secondo Diogene la sua nascita cade nel 544/40 circa). La famosa scena del *Parmenide* si fonda su certi elementi molto probabili (il rapporto personale tra Parmenide e Zenone — rapporto erotico in Platone, di pura adozione in Apollodoro — richiesto dal carattere stesso del libro di Zenone, la visita dei due eleati ad Atene), che consiglierebbe di avvicinarsi nella datazione più verso quella presupposta da Platone che verso quella riportata da Diogene. In tal modo si renderebbe possibile anche un suo rapporto personale con Melisso. Ma mancano assolutamente sicuri elementi per la decisione, sia per l'una che per l'altra datazione (infatti anche se la notizia di Diogene fosse coperta dall'autorità di Apollodoro, i succitati sincronismi le toglierebbero ogni valore preciso) e non possiamo quindi uscire da una datazione approssimativa, tra la seconda metà del VI secolo e la prima metà del V. I critici moderni son divisi tra le due tradizioni: tra gli altri ZELLER, DIELS, JAKOBY sostengono la datazione di Diogene-Apollodoro, mentre GOMPERZ, BURNET, WILAMOWITZ, RIAUX, COLLI, ecc. accettano la versione platonica.

[5] Com'è noto tale argomento è invece di Zenone.

[6] La notizia è un fraintendimento del passo del *Soph.* 237 a, riportato in **B** 7.

[7] Si noti che Ateneo, nella sua polemica contro Platone, non lo accusa di aver falsato la cronologia di Parmenide, ma di aver fatto partecipare Socrate ad un incontro a cui ben difficilmente, per la sua età, aveva potuto partecipare ed ancor meno intervenire attivamente. E questo è in fondo un ulteriore elemento in favore della storicità della visita ad Atene dei due Eleati.

[8] Τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Π. Πύρητος ὁ Ἐλεάτης (λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην)... Il DIELS, *Dox.*, 482 propone o di espungere il καὶ dell'inciso o di correggere in λέγει δή, dato che secondo lui l'inciso spiegherebbe il τούτῳ iniziale, « venendo dopo di lui (intende dire Senofane)... » Tale correzione è accettata da quasi tutti i critici. Il COLLI, *op. cit.*, 30 sgg. conserva il testo dei mss. e riferisce il τούτῳ a Anassimandro, mettendo il brano in relazione a DIOG., IX, 21 = A 1, un'ipotesi assai verosimile, che anche noi accettiamo. (Per l'importanza di tale ipotesi nell'esegesi della *doxa* parmenidea, si veda la nota 28 a B 1, 32). Comunque sia si noti la vaghezza delle affermazioni teofrastee sul discepolato Parmenide-Senofane. Cfr. anche ALBERTELLI, *op. cit.*, 93.

[9] Il giudizio degli antichi sulla poesia di Parmenide è negativo, senza eccezioni. Tale giudizio (ripetuto poi in infinite variazioni dai successori) risale probabilmente ad Aristotele e trova la sua giustificazione teorica nella distinzione tra « poesia » e « filosofia » come due atteggiamenti diversi di fronte alla realtà: distinzione ancora assente nel Platone giovanile, ma che comincia ad insinuarsi nei dialoghi tardi fino a trovare la sua sistemazione teoretica in Aristotele. È merito del DIELS (*Parm.*, 5 sgg.) aver rintracciato l'origine aristotelica di questo giudizio negativo e di quella distinzione che è il suo presupposto; tuttavia dato che la impostazione del problema della poesia parmenidea si configura ancora nei termini tradizionali (sia attraverso la poetica aristotelica rinnovata da Lessing nel DIELS, sia, in interpreti piú moderni come l'ALBERTELLI, p. 122, attraverso le facili soluzioni dell'estetica crociana) giova chiarire alcuni punti. Bisogna ricordare anzitutto che la distinzione tra « poeta » e « filosofo », richiesta da particolari impostazioni sistematiche, nasce in un'epoca in cui la « parola » non ha piú la stessa funzione psicologica che aveva ai tempi, diciamo, di Eraclito o di Parmenide (l'ambiguità del testo eracliteo, p. es., viene sentita da Aristotele — ed evidentemente non solo per ragioni di temperamento — come mancanza di chiarezza formale). Così che la « forma » del pensare viene indirizzata coscientemente su di un'altra strada, quella del ragionamento

discorsivo e della rappresentazione astratta, che si svolgono secondo leggi proprie. Ed è noto come questa intenzione determini in parte i dialoghi del Platone tardo. La ricerca e l'espressione della verità vengono affidate ad altri mezzi. La forma poetica viene quindi riservata ad altre attività, ed è chiaro come in un sistematico quale Aristotele nascesse la necessità di giudicare il « caso » di filosofi che avevano espresso in versi il loro pensiero. Omero e Empedocle non hanno in comune altro che il metro — dice Aristotele; e in questa semplice osservazione, oltre all'evidente constatazione della diversità delle loro intenzioni, c'è l'idea che la forma scelta da Empedocle non è determinata da motivi interni, ma solo dalla tradizione di un « genere ».

Non è qui il luogo di riprendere il problema dei limiti tra poesia e filosofia, anche se la distinzione comunemente accettata ci sembra presentare in termini di cristallina semplicità una materia che, pur semplice nel suo fondo, rivela specialmente considerando gli antichi aspetti molto più complessi. Per quel che riguarda Parmenide vogliamo solo far notare che sono osservazioni ovvie quelle che mettono in rilievo la mancanza di plasticità delle sue immagini (ma si veda p. es. il fr. 10, su cui cfr. Calogero, *op. cit.*, 52 sgg.), la preponderanza di elementi tradizionali, l'aridità quasi prosastica di certi frammenti e in generale la difficoltà della sua versificazione (ma è falso però dedurne che, dal punto di vista della poesia, ci troviamo allora di fronte ad un caso analogo, per fare un esempio, a quello di Arato). Il fascino del poema parmenideo non è certo da ricercarsi in quegli elementi. Parmenide non si abbandona mai alle cose per riviverle liricamente (e tanto più risulta da un confronto con Senofane): tutto teso verso l'espressione di una realtà metafisica non scende a compromesso con le fittizie apparenze del mondo. Tale tensione si traduce immediatamente nella potente costruzione del proemio — in cui la vaghezza dell'immagine, la mancanza di una precisa individuazione accrescono l'impressione di questo viaggio attraverso spazi irreali, verso remote lontananze, — nella contratta coerenza del discorso della dea. Perfino nella « doxa », nel labile susseguirsi delle forme dell'apparenza, si sente la presenza di quel mondo metafisico su cui si accentra l'interesse di Parmenide. Quest'atmosfera tipica del poema di Parmenide è strettamente legata alla forma in cui si esprime il suo pensiero: gli elementi formali, lo stile non sono indipendenti dallo snodarsi delle idee, ma fanno tutt'uno con esse, sono anzi costitutivi del pensiero stesso. Tanto che nella traduzione in prosa del sistema parmenideo, da parte p. es. di un dossografo, verrebbe a mancarci ben più che la cor-

nice. Non vogliamo dire con ciò, naturalmente, che Parmenide appartenga al numero dei grandi poeti greci, ma semplicemente mostrare l'insufficienza di quei giudizi che si basano su distinzioni inconsistenti, in epoche in cui l'espressione della propria « verità » filosofica non è mai disgiunta dalla contemplazione della forma in cui essa si realizza.

[10] Cfr. n. 40 a B 8, 4.

[11] La causa efficiente.

[12] Riporto qui, oltre a quelle del DIELS, una serie di testimonianze raccolte dall'ALBERTELLI nella sua ed. ital. degli Eleati (pp. 98-100), che, pur senza avere ambizione di completezza, mette in luce le principali linee interpretative dello Stagirita nei riguardi degli Eleati e in particolare di Parmenide. Qui, come in A 27a, ho seguito per il testo della *Fisica* quello del CARTERON (Les Belles Lettres, 1952[2]).

[13] Abbiamo omesso la testimonianza aristotelica che segue nel DIELS (*de gen. et corr.* 325 a 13 = MELISSO, A 8) poiché essa prende di mira particolarmente l'eleatismo melissiano. Cfr. GILBERT, *Arist. u. d. Vorsokr.*, in « Phil. », 68, 1909, pp. 378 sg.

[14] I mss. platonici dànno: ὁλίγου δὲ ἐπιλαθόμην... ὅτι ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι καὶ ἄλλα ὅσα κτλ. Gli editori hanno risolto variamente la corruzione del testo. In base a Simplicio, *Phys.* f. 7 a (... ἀκίνητον αὐτὸ ... καὶ μόνον) la maggior parte degli editori, che considerano l'οἷον come l'inizio del verso parmenideo citato, lo mutano in οἷον (CAMPBELL, *The Theaet.*, 1883) o addirittura in οὖλον (COBET) per renderlo ancor piú somigliante al v. 38 di B 8:

ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο...

di cui è una citazione libera (DIELS). Ma proprio perché il verso è citato liberamente (e probabilmente cambiato intenzionalmente) la correzione dell'οἷον è ingiustificata, appartenendo esso, ben piú naturalmente, al testo platonico e non alla citazione (come ha visto DIÈS nella sua ed. del *Theaet.*, 1924).

[15] Raggruppo qui e in A 28 alcuni testi (per la maggior parte già nell'ALBERTELLI, pp. 102 sgg. e parzialmente anche nell'UN-

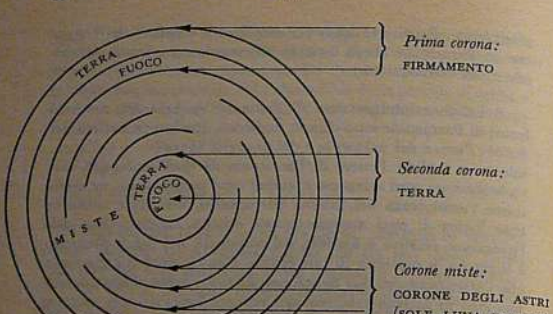
TERSTEINER, *Parm.*, 212 sgg.) per ampliare le citazioni del DIELS, che su Parmenide aveva limitato all'essenziale i passi di Aristotele e dei commentatori.

[16] Le linee interpretative di Platone e di Aristotele nei confronti di Parmenide sono chiare: ambedue, con le precisazioni del διασόν l'uno e del πολλαχῶς e del μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν l'altro, mirano a togliere l'essere di Parmenide da quell'ambiguità che, escludendone ogni relazione e quindi ogni predicazione, ne costituisce l'assolutezza nel sistema parmenideo, ma che è anche la base logica di ogni argomentazione eristica. La distinzione dell'accezione relativa e assoluta del non-essere nel *Sofista* platonico è il punto di partenza di tale critica. Con ciò però si è già detto che l'attenzione dei due filosofi non è tanto rivolta al sistema parmenideo in quanto tale, ma agli sviluppi logici del suo concetto fondamentale; sviluppi e possibilità che, sebbene impliciti nella impostazione filosofica di Parmenide, riguardano la storia dell'eleatismo e della logica greca, piú che darci la chiave del sistema parmenideo. Le testimonianze aristoteliche sono tuttavia molto importanti per le diverse prospettive da cui son visti i vari temi del pensiero di Parmenide, e tra esse particolarmente significativa è quella riportata in **A 27** (*Phys.* 207 a 8 sgg.), dove nel mettere a fuoco il problema della finitezza o infinità del principio Aristotele coglie il sottile legame che unisce la posizione di Parmenide a quella di Melisso, e ancor piú a quella di Anassimandro, che non viene citato direttamente, ma a cui tuttavia si allude chiaramente (τὸ πάντα περιέχειν...).

[17] Cfr. n. 26 a ZENONE, **A 21**.

[18] Questo passo manca nel DIELS-KRANZ, ed è riportato dall'ALBERTELLI nella sua ed., p. 107.

[19] Questa notizia di AEZIO è certamente una parafrasi del fr. 12 di Parmenide, e cosí la intendono i piú. Difficile è però ricavare dal testo del dossografo e da quello del frammento un'immagine precisa della cosmologia parmenidea. Il DIELS cercava di risolvere tutte le difficoltà ricostruendo cosí il cosmo: 2 corone, rispettivamente estremo limite e centro del cosmo, ognuna delle quali è formata di due fasce distinte, terra e fuoco: la fascia interna è quella di fuoco (« *le piú strette* » sono piene di fuoco puro: fr. 12, 1); in mezzo a queste altre corone in cui terra e fuoco non sono piú distinti in due fasce, ma mescolate. Ma per intendere in questo



modo deve forzare il senso (*Parm.*, 106) o addirittura cambiare il testo di Aezio (« e *al di sotto* di esso » anziché « *intorno* ad esso c'è di nuovo una corona di fuoco... »); inoltre, anche ammettendo che il verso si riferisca a tutte le corone non mescolate e non solo alle più strette, l'αἱ δ' ἐπὶ ταῖς (« e le seguenti »: B 12, 2) non può riferirsi ugualmente al centro e alla periferia. Il Reinhardt (*op. cit.*, 10 sgg.) vuol integrare < una formata di sostanza densa e una di sostanza sottile e di nuovo > dopo: « ...una sull'altra, delle quali... » Cosicché si attiene al modello del Diels, solo che la corona centrale ha il fuoco sull'orlo esterno e che, a differenza dal Diels, intende il tutto non come uno stato definitivo del mondo, ma come il succedersi delle fasi della sua nascita. Nel Gigon (*Der Ursprung*, 276 sgg.) troviamo un ulteriore tentativo di interpretazione, basato sulla simmetria, più complicato dei precedenti: la terra e la volta celeste non sono comprese tra gli anelli, che sono di due tipi: « i più stretti » di fuoco puro, quelli ancora più stretti (B 12, 2) misti di notte e fuoco, con prevalenza della notte. Oltre a questi bisogna supporne altri, che per la simmetria enunciata in B 9 saranno anch'essi misti, ma con prevalenza di fuoco. La stessa simmetria richiede inoltre che gli anelli siano disposti come nella figura. Il « muro » di cui parla Aezio serve a separare il cerchio dell'astro della notte e del giorno (cfr. A 40a) da quello, pure di fuoco, della volta celeste. Tutte queste soluzioni risolvono

parte delle difficoltà, ma nessuna soddisfa completamente: il frammento parmenideo, così avulso dal contesto, resta inspiegabile nei primi due versi, e la notizia di Aezio è troppo oscura per poter trarne un sistema cosmologico. Ne vediamo i contorni e la disposizione generale — l'orlo estremo e il centro, la volta celeste e la terra, e in mezzo le corone miste — ma è impresa disperata voler stabilire la posizione dei singoli elementi.

[10] Per accordare la notizia di CICERONE, malgrado l'evidente equivoco del cielo divino, con la testimonianza di AEZIO, abbiamo tradotto il testo quale è dato dai mss., trascurando le correzioni dei critici, che non ci sembrano contribuire molto al chiarimento del passo: « coronae *similem* (Diels: simile) efficit (στεφάνην appellat) continentem *ardorem* (Diels: ardorum ‹et›) lucis orbem qui cingit caelum... » Le figure divine che compaiono in Cicerone provengono dal testo parmenideo e sono da mettere in rapporto col fr. 13. Cfr. per questo REINHARDT, 17 sg.

[11] Che l'aggettivo στρογγύλος significhi « sferico » nel passo di Diogene risulta evidente da **A** 1, dov'è detto che la terra per Parmenide è σφαιροειδής. Altra questione è se la notizia sia credibile,

dato che possiamo accertare solo nel pitagorismo del v sec. la teoria della sfericità della terra.

[32] Secondo Teofrasto c'è quindi una conoscenza determinata dal caldo puro oltre che dal freddo puro (cfr. piú oltre: « la sensazione si produce anche col contrario del caldo da solo »), e tra questi due estremi si gradua la scala delle prevalenze. Cfr. Colli, *op. cit.*, p. 130, 1.

[33] La teoria dei « pori », delle aperture o canali attraverso i quali avviene la sensazione proviene com'è noto dalle ricerche della medicina del VI sec. di cui Alcmeone è un cospicuo rappresentante, e verrà ulteriormente sviluppata in senso filosofico da Empedocle. L'attribuzione di tale teoria anche a Parmenide non è sicura (Teofrasto, benché metta insieme Parmenide e Empedocle per la dottrina della conoscenza del simile col simile e si soffermi a proposito di quest'ultimo sulla teoria dei pori, non ne parla nella sezione dedicata all'Eleata, e quindi la esclude implicitamente), ed è anzi probabile che si tratti di un semplice errore del dossografo. Lo stesso, in altri termini, vale per la testimonianza seguente.

[34] È impossibile discutere nell'ambito di queste note tutte le questioni che la critica ha sollevato intorno al proemio parmenideo, e a parte qualche accenno ai problemi piú importanti dal punto di vista del contenuto e a qualche rimando a lezioni diverse, rinviamo, oltre alle opere già citate, ai lavori del Kranz (*Ueber Aufbau u. Bedeutung des Parm. Gedichtes*, in « Berl. Sitzsber. », 1916), del Fränkel (in « Gött. Nachr. », II, 1930), del Bowra (in « Class. Phil. », 1937), del Cornford (in « Class. Quart. », 1933), del Riezler (*Parm.*, Frank. a M. 1934). Per un'ampia discussione delle varie interpretazioni cfr. Albertelli, *op. cit.*, 120 sgg., n. 3, e 126 sgg., n. 25.

[35] Δαίμονες, col Wilamowitz e col Kranz. Sesto, seguito dal Diels, ha δαίμονος, « la via molto famosa della dea ».

[36] Πάντ' ἄστη. Conserviamo col Diels la lezione del ms. N di Sesto.

[37] Il viaggio del filosofo verso la luce ha evidentemente un valore simbolico, ed è piú di una cornice retorica del poema.

Invece di una dichiarazione programmatica iniziale, Parmenide ritorna allo schema, caro alla poesia, della eccezionale partecipazione di un uomo ad una sapienza sovrumana, sviluppando questo tema in una costruzione grandiosa (che ricorda la nota immagine platonica), che segue le linee di forza della sua metafisica e per così dire ne oggettiva quel fondo che non può giungere a chiara espressione nel sistema. Non sarà difficile vedere le allusioni simboliche di questo viaggio, rispettandone l'atmosfera di vaghezza: l'ascesa verso la luce e la tensione verso l'assoluto, le cavalle e la brama di verità, la tenebra e lo splendore della conoscenza, la verità totale, tale da esser spiegata solo come «rivelazione», estraniata dal dato individuale. Suscitano però diffidenza i vari tentativi di spiegare il senso letterale del proemio, ricostruendo materialmente il viaggio e localizzandone il percorso, ed è già stato fatto valere come il testo parmenideo non autorizzi a precisare indicazioni che debbono restare allo stato di allusione. Lo stesso vale per le «fonti» del proemio, per il quale, benché sia costruito su elementi tradizionali, della mitologia e dei poemi omerici e esiodei, non si trova un modello che ne abbia prefigurato la struttura. E a questo proposito sia lecita anche un'osservazione sull'uso delle formule epiche. Una volta riconosciuto il carattere di formula di certe espressioni, la tendenza generale è quella di svalutarne per così dire il valore intuitivo, interpretandole come gli unici mezzi (retorici) per esprimere nozioni che hanno ormai «superato» il livello spirituale della poesia epica (nel caso specifico Parmenide volendo esprimere l'assolutezza della verità si servirebbe di tali espressioni, «resto» di una tradizione, in cui trasparirebbe il contenuto nuovo, quello appunto della «certezza» logica; e la convinzione di questa meccanicità della formula è tanto forte che ad es. al v. 29, tra le due varianti ἀτρεμές e ἀτρεκές il KARSTEN preferiva la seconda perché la più frequente nell'uso epico). La cosa non è così semplice, e la trasposizione di una formula epica significa in realtà la trasposizione di tutto l'intreccio di immagini ad essa congiunto: nel caso del cuore, p. es., il sangue, il calore, la vita, i palpiti, l'idea di qualcosa di interiore che pulsa in un ritmo vitale; complesso di immagini che si ravviva ancora una volta e vien teso — nel caso di Parmenide — ad un significato più ricco ed interiore, anche se qualche volta a scapito della plasticità e dei valori estetici originari.

[28] I due versi finali del proemio:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα

offrono particolari difficoltà d'interpretazione, dato che in una forma estremamente oscura delineano la prospettiva da cui guardare il mondo della δόξα (com'è noto, uno dei problemi piú dibattuti dalla critica parmenidea). I punti di dissenso riguardano 1) il χρῆν, che viene inteso o come un χρή, o come forma di cortesia in luogo del presente, o nel vero e proprio senso di imperfetto come una necessità che è stata nel passato (« Wie der Schein ... zu Gültigkeit gelangen sollte... » REINHARDT); 2) il δοκίμως di SIMPLICIO, che il DIELS legge δοκιμῶς' εἶναι (δοκιμῶσαι εἶναι, infinito dell'aoristo coi *verba necessitatis*); da notare l'allusione, probabilmente intenzionale, δοκοῦντα-δοκίμως, come in ERACLITO fr. 28 D. (= 73 della trad.), δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει..., cfr. REINHARDT, 9; 3) il περῶντα finale che sta secondo il DIELS con δοκιμῶσαι (acc. coll'inf.: « wie man alles durchforschend das Scheinsein auf seine Echtheit prüfen muss », *Parm.*, modificato poi in: « wie man bei allseitiger Durchforschung annehmen müsste, dass sich jedes Scheinwesen verhalte », *Vors.*), o secondo il WILAMOWITZ con δοκοῦντα come apposizione; HEIDEGGER legge invece παρεόντα, cfr. « Lexis », II, 1, 1949, p. 12.

Nella nostra traduzione seguiamo nelle linee essenziali il Wilamowitz (e il Kranz), pur non accettando interamente il senso che egli dà alla frase.

La dea impartisce a Parmenide due insegnamenti distinti: la verità essenziale, che niente può scuotere, e « le opinioni dei mortali ». Alcuni (p. es. il DIELS e il BURNET) credono che quest'ultimo insegnamento sia puramente negativo e che quindi la parte del poema parmenideo dedicata alla *doxa* sia una rassegna critica e polemica delle varie teorie cosmogoniche e cosmologiche (in particolare quelle dei Pitagorici o degli Ionici). Per altri invece (REINHARDT, RIEZLER) la dottrina della *doxa* non è polemica, ma analizza i motivi per cui l'uomo ha dovuto costruirsi un sistema convenzionale per spiegare il mondo come rappresentazione, e ne riporta le leggi fallaci. Altri interpreti (p. es. il TANNERY) vi hanno visto l'ipotesi che offre maggiore veridicità per spiegare il mondo sensibile, che Parmenide non arriverebbe a negare totalmente. Un tentativo di spiegazione che si distacca dai precedenti è quello di COLLI, *op. cit.*, 125 sg., secondo il quale tre sarebbero gli insegnamenti della dea: il cuore della verità, che non può essere espresso in parole, le opinioni dei mortali, argomento che verrà poi ripreso in seguito e costituirà la maggior parte del poema, e, terzo insegnamento, quello annunziato nei vv. 31-32, il cui oggetto sarebbe appunto la teoria dell'essere,

come forma di espressione e di dominio totale della molteplicità fenomenica.

Per giustificare la nostra traduzione siamo costretti ad anticipare le linee generali che secondo noi costituiscono la struttura della filosofia parmenidea. L'insegnamento principale della dea è appunto il nucleo centrale della metafisica di Parmenide: l'essere-uno, verità assoluta e vittoria totale sul mondo della contraddizione. Tale vittoria è però nello stesso tempo una rinunzia completa, perché una volta che la ricerca sia giunta all'uno e ne abbia indicato la struttura e le leggi che lo costringono a rimanere identico a se stesso è annullato ogni passaggio al mondo della contraddizione. Ad Anassimandro era possibile una spiegazione genetica per cui si passa dall'unità originaria all'opposizione e di nuovo all'unità. Per Parmenide invece la posizione dell'essenza assoluta, raggiunta attraverso la negazione della realtà immediata come tale, significa abbandonare a se stesso il mondo sensibile — come un fatto puramente casuale — da condannare in blocco. (Si veda per la precisazione di questa distinzione Ionici-Parmenide Arist., *Metaph.*, 986 b 10 sgg. = **A 24**. E se si vuole accettare l'ipotesi del riferimento ad Anassimandro della notizia teofrastea in Alessandro, **A 7** — cfr. n. 8 — abbiamo in essa l'esposizione più chiara delle due diverse impostazioni). È in fondo la rinuncia ad un « sistema » per mantenere la verità assoluta nella sua purezza. Ma la dea gli insegna anche le opinioni dei mortali, benché fallaci, proprio perché questo passaggio alla sensibilità è necessario. Anche chi conosce la verità assoluta non può sottrarsi al destino comune, all'errore della rappresentazione; e quindi in questo senso la *doxa* rappresenta veramente « il peccato della conoscenza » (Reinhardt), ma un peccato accettato e scontato in partenza. (Si ricordi poi che nella storia della filosofia greca, fino ad Aristotele, sarà sempre presente — qualche volta addirittura in primo piano — il motivo agonistico, la ricerca della vittoria definitiva nella gara per la verità; si cfr. **B 8**, 64-65). Ora tale passaggio avviene in modo da non contraddire affatto il rigore della metafisica parmenidea e da non negare la rinuncia-vittoria: il « sistema » del mondo si presenta già fin dall'inizio consapevole del suo valore umano, e non solo, ma addirittura consapevole della sua *condanna* da un punto di vista assoluto (cfr. n. a **B 8**, 54). Parmenide deve difendere la sua verità, senza abbandonarla: deve quindi conoscere l'errore fondamentale che necessariamente comporta una spiegazione che in qualche modo accetti il mondo sensibile, e deve sapere quale sia il sistema — nato sulla condanna e sull'errore — che nel modo « meno confutabile » costringa nelle

sue leggi anche il fenomeno, pur senza derivarlo dal vero essere. Una teoria meno confutabile delle altre, non solo per il suo presunto valore intrinseco, ma per il fatto stesso di riconoscersi nata dall'errore, cosicché ogni confutazione resta sempre al di qua dell'ambito della verità. Così mentre la verità rimarrà inattingibile ad ogni contaminazione, il fenomeno sarà nello stesso tempo negato (tutto è puro nome) e vinto. Quindi nessun tentativo di derivare dalla realtà assoluta le forme contingenti del mondo, e neppure di creare una gerarchia di valori gnoseologici in cui quelli della *doxa*, anche se non spetti loro una validità piena, siano almeno giustificati come gradi di conoscenza relativa. Questo è il senso della separazione tra il mondo dell'ἀλήθεια e quello della δόξα (che sono appunto due « cosmi », chiusi l'uno all'altro); una vittoria totale nell'agone umano, senza compromessi.

[29] Non siamo d'accordo col DIELS-KRANZ sulla disposizione di questo fr. Esso dev'essere inserito secondo noi tra la fine del proemio e il primo frammento del vero e proprio insegnamento (« Orsù, io dirò... »), come risulta dalla nostra traduzione. Del resto già il DIELS in *Poet. Phil. Fr.*, lo poneva dopo il fr. 4 D., ma prima di B 2 D. È naturale che la dea prima di cominciare l'esposizione faccia un'osservazione generale sulla circolarità chiusa del suo insegnamento, dicendo che può cominciare da qualunque punto perché là tornerà di nuovo. Quanto al fr. si veda ERACLITO, **B 28** (= 103 D.). Pensiamo che ξυνόν abbia un senso pregnante e giochi sul duplice significato di « uguale, indifferente » e di « comune »; come se la dea dicesse: Mi è indifferente di dove cominciare, giacché ogni punto può servire da inizio, essendo « comuni » tutti i punti del mio discorso (già il LOEW, *Verhältnis v. Logik u. Leben b. Parm.*, in « Wien. Stud. », 53, 1935, p. 9, aveva pensato al λόγος ξυνός di Eraclito; e DIELS-KRANZ traduce bene il termine: *Gemeinsam-Zusammenhängendes*, pensando al valore fondamentale di ξυνόν), facendo cioè parte di una continuità. Si veda il rapporto con **B 5** (= 4 D.).

[30] ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
. . . . . .
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι.

Il soggetto delle due strade è l'essere (cfr. REINHARDT, p. 36, che si basa sulle tre possibilità esposte da Gorgia nel fr. 3: se qualcosa è, è o 1) ὂν o 2) μὴ ὂν o 3) ὂν e μὴ ὂν insieme). Tenendo presente la chiusa del fr. 1, avremo questo sviluppo: l'essere *a*) è ed è necessario che sia, oppure *b*) non è ed è necessario che

non sia (e sono da escludere ulteriori precisazioni di queste possibilità *generali* dell'essere, come p. es. che l'essere sia ingenerato o sia nato: queste son solo conseguenze che risultano dalla via di ricerca che si è dimostrata vera). La tesi *a*) viene per il momento abbandonata e verrà ripresa e dimostrata con gli argomenti che risultano dall'esclusione della tesi *b*); si discute quindi dapprima il caso *b*. L'argomentazione è andata perduta nei particolari, ma si basava evidentemente sull'impostazione dei vv. 6-8 (che continua nel fr. 4 [= 3 D.] e vien ripresa nel fr. 6): escludendo ora i fr. 4 e 5 Diels, che così disposti non fanno che intralciare il corso dei pensieri, si passa al fr. 6. I primi due versi sono la conclusione di un ragionamento; la tesi *b*) è stata dimostrata assurda. Resta però un caso particolare, che viene appunto discusso nei vv. 4 sgg. del fr. 6: l'essere è e non è. Un caso che in fondo conoscevamo, perché vi faceva allusione la dea parlando delle « opinioni dei mortali »: è la tesi implicita nel mondo della *doxa*, ma che non interessa il mondo dell'assoluto in cui son valide, come ipotesi di partenza, solo quelle dell'è o del non è. Non è una « terza via » (il fr. 3 [= 2 D.] è esplicito e ancora di più lo sono i vv. 15 sgg. di B 8, di un fr. cioè che veniva certamente *dopo* B 6): è presentata come un caso particolare da escludere senz'altro, perché contiene in sé l'impossibilità della 2ª via senza avere la coerenza richiesta dalla gravità della ricerca. Il fr. 7 [che non c'è nessuna seria ragione di spostare] la precisa ancora di più: è una via in cui si può cadere per debolezza intellettuale, tratti dall'abitudine del modo comune di guardare le cose. Poi all'inizio del fr. 8 si ritorna all'altra vera tesi, enunciata per prima nel nostro fr. La nostra interpretazione si avvicina quindi a quella del Reinhardt (coincidenza della via che è e che non è con la *doxa*), solo che per noi non esiste una vera e propria « terza via » e il caso dell'è e del non è è presentato come un inciso per stabilire ancor più nettamente l'impossibilità di un « tertium » oltre la prima e la seconda via, e quindi la validità della via che è. Questo frammento è uno dei più discussi del poema parmenideo e non è possibile vedere nei particolari le diverse interpretazioni, per cui rimandiamo ai lavori già citati e in particolare a quelli del Kranz, pp. 1173 sg., del Calogero, pp. 18 sgg., del Riezler, pp. 131, 6, del Colli, pp. 134 sgg.

[31] Per l'interpunzione cfr. Calogero, *Stud. sull'El.*, p. 15.

[32] Di questo emistichio parmenideo, che tanto Clemente quanto Plotino citano staccato dal contesto a dimostrazione di

loro particolari tesi (tanto che il Calogero, *op. cit.*, 16, avanza l'ipotesi che lo trovassero già così cristallizzato in qualche raccolta gnomologica), non è più possibile ricostruire esattamente il senso. Alcuni intendono addirittura il νοεῖν in senso passivo, altri (Zeller e Burnet) leggono: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν (invece di ἐστίν) τε καὶ εἶναι e traducono: «la stessa cosa è ciò che può esser pensato e ciò che può essere» (sul tipo: εἶσι νοῆσαι di **B** 3, 2 = 2, 2 D.). Il Calogero, che vede bene che l'unica traduzione giustificabile è quella tradizionale, per sfuggire alla costrizione di dover interpretare il verso in senso mistico o idealistico, pensa (pp. 18 sgg.) che esso seguisse immediatamente il fr. 3 = 2 D.:

fr. 3 = 2 D. . . . . .

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
‹ὅσσα νοεῖς φάσθαι›

in modo da tradurre: «quel che non è non lo puoi né pensare né dire; pensare infatti è lo stesso che dire che è quel che pensi». Una traduzione piena di buon senso, ma che per essere possibile deve tuttavia integrare arbitrariamente il testo. L'Albertelli, p. 132, raggiunge lo stesso risultato («il pensare implica l'esistenza ‹del pensato›») con un'integrazione assolutamente impossibile e con l'argomento che «non sempre ταὐτόν significa una piatta identità, ma spesso l'implicazione, l'equivalenza e simili». Come si vede la traduzione tradizionale è ancora la migliore; e malgrado lo stato del fr. che permette solo un'interpretazione approssimativa ci atteniamo anche noi al modo tradizionale di intenderlo: l'identità di essere e pensare, e cioè la risoluzione del secondo nel primo, come dimostrazione dell'impossibilità di pensare la non-esistenza dell'essere. Il che d'altra parte riceve conferma dalla dottrina parmenidea dell'essere, che non ammette un altro — e quindi nemmeno il pensiero — al di fuori di sé (e dalla teoria gnoseologica che il simile conosce il simile). Cfr. **B** 8, 35 sgg. e n. relativa.

[83] Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως. Intendiamo νόῳ come Diels, *Parm.*, mentre per ἀπεόντα e παρεόντα seguiamo il Calogero, pp. 22 sg., che l'intende in senso spaziale. Il senso del fr. è l'affermazione della presenza dell'essere come assolutamente continuo: gli ὄντα, che la *doxa* deve spiegare nella loro genesi e nella loro distinzione, se visti con l'occhio della verità «confinano» (**B** 8, 25) tra di loro, perdono gli intervalli che li

separano, rientrano come elementi indifferenziati nel continuo. Si noti che la metafisica parmenidea non è da intendere, secondo lo schema scolastico spesso prevalente nei critici, come una distinzione tra l'uno-sfera da un lato, e i molti della rappresentazione dall'altro. Parmenide trova *nella molteplicità stessa* la presenza dell'essere che annulla le distinzioni e la ipostatizza per così dire in un mondo a sé; ma è sempre lo stesso mondo, il nostro, visto secondo ἀλήθεια o secondo δόξα (si ricordi **A 7, A 24**). Per questo il nostro fr. è uno dei più importanti per la comprensione di Parmenide.

[34] In questi versi si è visto un'allusione alla fisica pitagorica o piuttosto alla fisica ionica (Anassimene) o a Eraclito.

[35] Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι. La traduzione di questo verso offre una certa difficoltà, benché il senso sia più o meno chiaro. Da un punto di vista formale la traduzione del DIELS in *Parm.* era impeccabile (« il dire e il pensare deve essere un ente »), ma evidentemente inaccettabile per il contenuto. Il Burnet intende λέγειν e νοεῖν nello stesso senso del νοεῖν di **B 4** (= 3 D.; cfr. n. 32), dal che risulta questa traduzione: « ciò che può esser pensato e detto deve essere », anch'essa non convincente. Molto discutibile da un punto di vista sintattico è la trad. dei *Vors.*: « È necessario dire e pensare che *solo* l'essere è » per il nesso χρὴ τό λέγειν... A noi sembra di poter risolvere la difficoltà costruendo χρὴ ... ἐὸν ἔμμεναι (è necessario che l'essere sia) e considerando τὸ λέγειν τε νοεῖν un accusativo di relazione (riguardo al dire e al pensare). In tal modo, malgrado una certa durezza della costruzione, si viene a salvare il senso dando una traduzione sintatticamente possibile.

[36] Cioè la « via che non è e che è necessario che non sia », la quale è la seconda a venir enunciata nel fr. 3, ma la prima ad esser discussa; cfr. n. 30 a **B 3**.

[37] οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Il KRANZ, *art. cit.*, 1174, ha cercato di dimostrare con una serie di raffronti che Parmenide polemizza in questi versi contro Eraclito:

Parmenide	*Eraclito*
παλίντροπός ἐστι κέλευθος	*a*) fr. 20 (51 D.) παλίντροπος ἁρμονίη.
	b) — 17 (88 D.) τάδε... ἐκεῖνα... κἀκεῖνα πάλιν... ταὐτα.
	c) — 51 (91 D.) σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει.
	d) — 26 (60 D.) ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή. Cfr. anche **B 25** (59 D.).
πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν	*e*) — 50 (49 a D.) ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἶμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν. Cfr. anche **A 7**.
	f) — 89 (15 D.) ὠυτὸς Ἀίδης καὶ Διόνυσος.
	g) — 17 (88 D.) ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός.
	h) — 27 (58 D.) ταὐτὰ ἐργαζόμενοι (τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά).
	i) CID. πάντα ταὐτὰ κοὐ ταὐτά...

Ora si consideri però che i tre passi eraclitei che piú sembrano confermare la tesi del Kranz, e cioè *a*) *e*) *i*), sono tutti e tre molto discutibili. Intanto in *a*) c'è un'antica variante παλίντονος, altrettanto valida, e che forse meglio si adatta all'immagine dell'arco (ma anche ammettendo la lezione παλίντροπος, rileggendo tutto il fr. eracliteo, non si riesce a vedere che senso possa avere la presunta allusione parmenidea; tanto è vero che il BURNET, che pure crede alla polemica antieraclitea, esclude tale riferimento, preferendo pensare al fr. 26 = 60 D.). Per *e*) e *i*) c'è poi da notare che non solo quest'ultimo è un'imitazione, ma anche il primo non è autentico, almeno nella seconda parte, e che il motivo del « siamo e non siamo » e de « lo stesso e non lo stesso » appartiene non ad Eraclito, ma al tardo eraclitismo. Piú ragionevole è quindi intendere questi versi non come una polemica personale, ma rivolti in generale contro i βροτοί (cfr. **B 8**, 42 sgg.), allo stesso modo dell'invettiva del fr. 1 di EMPEDOCLE.

[38] πεζῇ. Platone allude probabilmente alle conversazioni con Socrate. A meno che non si voglia pensare a dei brani di prosa inseriti tra le poesie di Parmenide, come in SIMPL., *Phys.*, 31, 3 (scolio alla fine del fr.).

[39] Conserviamo la disposizione del DIELS-KRANZ per questo fr. contro REINHARDT, 45 sgg. e CALOGERO, 21-22, che lo vorrebbero prima del fr. 6, perché esso farebbe parte dei versi che parlano della seconda via. Ora non si vede assolutamente perché il fr. non possa riferirsi al caso dell'« è e non è », in cui la critica parmenidea deve essersi per forza appuntata sulla seconda parte, sul « non è », applicando di nuovo gli argomenti della seconda via.

[40] Accettiamo (ἔστι γὰρ) οὐλομελές: PLUT., *Adv. Col.* 1114 e PROCL., *in Parm.* 1152, 24 e *passim* (cfr. HIPP., 22 C 2 D.: κατὰ μὲν οὐλομελίην... κατὰ μέρος δέ...; EMPED., B 62, 4 D.: οὐλοφυεῖς = KRANZ; EMPED., B 58 D.: μουνομελές = ALBERTELLI, 143; cfr. anche l'ὁμοῦ πᾶν del v. 5) [οὖλον μουνογενές: SIMPL. (ma cfr. *Phys.* 137, 16: ὁλομελές); CLEM.; PHILOP., *Phys.* 65, 7; μοῦνον μουνογενές Ps. PLUT., *Strom.* 5 = **A 22**]. μουνογενές, il cui senso normale è « unigenito », tra l'altro non è facilmente comprensibile: non potrà semplicemente significare *uno solo*, e dovrebbe tutt'al piú venir ricondotto al senso di ὁμογενές, che però non si accorda col contesto (ed anche la traduzione di CALOGERO, *St. d. Log. ant.*, cap. III, cit. da ALB., 143 «tutto d'un getto» è calcata in fondo piú su οὐλομελές, tutto intero e quindi non generatosi progressivamente, che su μουνογενές).

[41] ἠδ' ἀτέλεστον. Brandis, a causa dei vv. 32 e 42 (οὐκ ἀτελεύτητον - τετελεσμένον) leggeva οὐδ' ἀτέλεστον, « non incompiuto ». Ma il contesto richiede proprio l'ἠδ' ἀτέλεστον tramandato: l'essere è ingenerato e imperituro *perché* è tutto intero e non deve svilupparsi, e non ha un punto finale a cui debba giungere per esser compiuto. Cfr. GIGON, *Ursprr.*, 26. Cfr. il verso sg. in cui quest'idea viene sviluppata in senso temporale.

[42] La metafisica presocratica raggiunge forse il suo culmine massimo in questo verso di Parmenide. L'assoluta presenza dell'essere, che si esprime nell'« è », viene liberata da ogni elemento temporale con l'esclusione non solo del passato (che non è idea nuova nella filosofia antica), ma *soprattutto* del futuro. Parmenide rinuncia cioè a tradurre nell'infinita durata temporale l'assolutezza dell'essere, fissandola in quel limite tra prima e dopo, l'«ora», nuova nella filosofia antica), ma *soprattutto* del futuro. Parmenide

inteso naturalmente non nella sua precaria momentaneità (l'attimo fuggente) ma nella sua compiutezza extratemporale, che non presuppone niente e non può uscire da se stessa. Questo è il punto centrale della metafisica parmenidea, intorno a cui ruota l'intero sistema. Cfr. il fr. 5 che svolge lo stesso tema in termini di indifferenziazione spaziale.

[43] Πῆ πόθεν αὐξηθέν. Nel greco c'è il senso dello sviluppo progressivo, piú che del momento puntuale del nascere.

[44] Accettiamo la lettura del REINHARDT οὔτε ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος [Diels: μὴ ἐόντος].

[45] Il senso è chiaro (l'altra via è quella della realtà e della verità) benché il testo (τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι) non sia del tutto certo. Buona la correzione di Calogero, 35 n.: τὴν δ' ὥστε (= ὅτι) πέλει καὶ ἐτ. εἶν. « L'altra via, invece, che dice che è, è anche quella verace », benché rompa il parallelismo con la via precedente: τὴν μέν... 1) ἀνόητον 2) ἀνώνυμον.

[46] Traduciamo secondo la lettura del DIELS, *Parm.*, 80: πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν.

[47] Cfr. CALOGERO, *op. cit.*, 61, n. 1, che riconnette giustamente questi versi al v. 5: « non è mai stato e non sarà mai », e quindi all'esclusione dell'elemento temporale, anziché all'antitesi della nascita e della morte, come per lo piú vengono intesi. La nascita e la morte vengono appunto escluse (v. 21) in conseguenza di tale argomentazione.

[48] ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν·

οὕνεκεν = ὅτι con i *verba sentiendi*, cfr. FRÄNKEL, *Parmenidesstud.*, in « Gött. Nachr. » 1930, 187; CALOGERO, *op. cit.*, 10 sgg. Parmenide ha già detto (fr. 3) che la via che dice che « non è » è inaccessibile ad ogni ricerca, perché il non-essere non si può né conoscerlo né esprimerlo; nei versi che precedono dice ancora che tale strada è impensabile e innominabile. Ora quest'impossibilità di pensare il non-essere e la necessità di pensare l'essere viene espressa in forma di un'identità. Pensare e « pensare che è » sono la stessa cosa, cioè esiste un'unica forma possibile del pensare,

pensare l'essere. Si ricordi ora il fr. 4, in cui l'essere veniva detto identico al pensiero (frammento che è solo una variante di questi versi per coloro che intendono οὕνεκεν nel senso di τὸ οὗ ἕνεκα « la stessa cosa è il pensiero e ciò a causa di cui è pensiero »; cfr. SIMPL., *Phys.*, 87, 14 e con lui la maggioranza degli interpreti): in esso l'identificazione era portata al limite. Pensare l'essere è condizione del pensiero in generale, pensare è quindi un riflesso dell'essere e coincide con esso. Nell'essere si esprime il pensiero (v. 35), perché pensiero è solo dire « è »: tolto l'essere il pensiero non trova piú la sua espressione, si trova di fronte alla via impensabile e innominabile, non esiste piú. D'altra parte (v. 36) al di fuori dell'essere non esiste niente: e un pensiero che fosse indipendente dall'essere, che potesse cioè esprimersi nel non-essere, sarebbe esso stesso non-essere. Nascita-morte, essere-non-essere non sono quindi cose in cui si esprima il pensiero, sono nomi senza radice nell'essere, vuote parole che non sono espressione di niente..

Alla tesi del CALOGERO (che ha dato la piú coerente interpretazione « logico-ontologica » del pensiero di Parmenide) che l'essere in cui il pensiero si esprime sia unicamente l'« è » dell'affermazione c'è da obiettare che (malgrado ogni ambiguità arcaica tra gnoseologia e ontologia) è poco convincente quella continua oscillazione da lui ritrovata nel poema parmenideo tra l'essere della forma verbale del giudizio e la sua ontologizzazione come assoluta realtà. Addirittura, invertendo i termini, si deve dire piuttosto che la verità dell'« è » del giudizio — che si esprime nella formula *a* è *a*, con l'implicita negazione di *a* è *b*, *c*, ... perché *b*, *c*,... = non-*a* — è una *conseguenza* dell'assolutezza dell'essere. Non è vero che se Parmenide avesse parlato qui dell'ἐόν anziché dell'ἔστίν avrebbe potuto tutt'al piú dire che l'ἐόν è πεφατισμένον nel νοεῖν (p. 6). Non l'essere si esprime nel pensiero, ma viceversa, e proprio su questo è fondata la sua identità, esplicitamente dichiarata nell'emistichio famoso: tanto esplicitamente che il Calogero per sormontare l'ostacolo ha dovuto completare il frammento in questo modo: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι / ‹ὅσσα νοεῖς φάσθαι›. (Cfr. n. 32). E si noti poi che il motivo, per cui non si può trovare il pensiero senza l'essere in cui si esprime è che « nient'altro *infatti* (γάρ) è o sarà al di fuori dell'essere ». Che è l'ultimo membro della dimostrazione.

[49] Cfr. CALOGERO, *op. cit.*, p. 25 e n.

[50] Cioè al riparo da ogni modificazione nella sua perfezione.

[11] οἳ γάρ mss.; οἳ γάρ DIELS, cfr. FRÄNKEL, *art. cit.*, p. 187. ZELLER e WILAMOWITZ proponevano τοιγάρ, che però toglie ogni forza al verso. CALOGERO interpreta invece (*op. cit.*, 25 e n.) οἳ = *quo*, l'ideale superficie a cui l'ente sferico giunge in quel suo espandersi uniforme.

[12] μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν —
τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας . . . . . .

Ci soffermiamo sulla traduzione del τῶν μίαν οὐ χρ. ἐσ., per l'importanza che queste parole hanno nello stabilire il significato della sezione del poema parmenideo dedicata alla δόξα. La costruzione è chiara: τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν ὀνομάζειν, ma nelle molte traduzioni date di questo emistichio esso viene inteso:

1) o come un'osservazione critica, dal punto di vista dell'*aletheia*, all'impostazione dualistica dei mortali, a cui segue come rafforzativo l'inciso seguente (« una delle quali non doveva venir nominata/accettata — e in questo hanno errato », che è la traduzione di ZELLER e — nelle linee fondamentali — del DIELS, KRANZ, GRÜNEWALDT [*Anfänge d. abendl. Phil.*], FRÄNKEL, CAPELLE, UNTERSTEINER, ALBERTELLI);

2) o come una conferma del punto di vista della *doxa* a cui segue il commento critico dal punto di vista della verità (« delle quali è ingiusto nominare/accettare una sola — e in questo hanno errato », che è la trad. del DIELS [*Parm.*], del RIEZLER e altri).

Il secondo tipo di traduzione ha in suo favore una maggiore correttezza formale, in quanto — osservava il DIELS (*Parm.*, 93) — μίαν non può semplicemente avere il senso di « una delle due », nel qual caso dovremmo avere un « τῶν ἑτέρην », ma di « una sola ». Tuttavia l'interpretazione non è soddisfacente (il Diels stesso, malgrado i suoi scrupoli, tornava nei *Vors.* alla versione di Zeller), perché non si capisce il rilievo dato a questa frase, assolutamente immotivata: una volta detto che i mortali hanno dato nome a due forme non si vede perché si insista ancora sul fatto che essi non potevano ammetterne una sola e poi, invece di spiegarne la ragione, si passi semplicemente a riconoscerne l'errore. Il primo tipo (anche se le ragioni grammaticali non sono poi tali da renderla assolutamente impossibile) ha contro di sé delle gravi ragioni di contenuto. Se la dea sta difendendo il punto di vista della verità, la frase: « una delle quali non doveva venir nominata » verrebbe a significare che nell'ambito dell'ἀλήθεια una di queste forme è valida (la luce, dicono gli interpreti) e deve

avere un nome, l'altra no. Ora si noti che Parmenide usa tutta una serie di verbi di dire: λέγειν, φάσθαι, φατίζειν, φράζειν, ὀνομάζειν, di cui i primi quattro sono usati o nella semplice accezione di dire, o di dir cose vere, o addirittura nel senso ancora più forte che abbiamo visto in B 8, 35 (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν); ὀνομάζειν, invece, sia nel nostro verso che in B 9, 1 è sempre usato nel senso di dare un nome arbitrario, che non corrisponde alla verità, ritenendolo vero (cfr. anche ὄνομα al v. 38). È lo stesso uso che abbiamo incontrato in Eraclito, fr. 22 (= 67 D.), «prender nome» senza una vera corrispondenza con la realtà, e in Empedocle, B 8, 4 D., in cui ὀνομάζεται viene riferito alla «nascita» e indica, come negli altri casi, il precludersi l'accesso alla vera realtà, che viene nascosta dal velo dell'ὄνομα. Di conseguenza è per lo meno strano che la dea dica a Parmenide che se gli uomini volevano restare nel vero dovevano «dare un nome arbitrario» a una sola delle due forme. Inoltre — a meno di non ammettere che la *doxa* è veramente una rassegna critica e polemica delle varie teorie cosmogoniche e cosmologiche — se «una sola delle due forme è valida», perché mai Parmenide avrebbe costruito il suo mondo della *doxa* su di un'impostazione dualistica, riconosciuta errata, invece di derivare il sensibile da quel principio che è giusto «nominare» e che secondo la maggioranza degli interpreti è la luce? Insomma scartando l'interpretazione puramente polemica della *doxa*, a cui oggi non crede più nessuno, l'intera impostazione della *doxa* resta assolutamente incomprensibile, perché essa non rappresenta più l'ipotesi che si avvicina maggiormente alla realtà, dato che Parmenide accennerebbe addirittura ad una spiegazione valida della natura. E questa difficoltà non si risolve neppure ammettendo con Nietzsche (*Die Phil. im trag. Zeitalt. d. Griech.*, § 9) che la teoria della *doxa* risalga ad un periodo antecedente alla scoperta dell'essere e che il filosofo non abbia voluto abbandonarla totalmente presentandola come l'unica strada possibile di spiegazione del mondo se non si segua la via della verità. Si tenga presente che secondo la traduzione usuale Parmenide non dice: i mortali hanno dato nome a due forme, mentre avrebbero dovuto attenersi al puro essere; ma invece che delle due forme una è valida e l'altra no. E anche se si dica che la luce equivale all'essere e l'ombra al non-essere, la difficoltà rimane, appunto perché si parlerebbe in ogni caso di luce-essere e non del vero e proprio ἐόν così come se ne parla nella prima sezione del poema. L'interpretazione del Reinhardt — la *doxa* come risultato dell'errore insito nella conoscenza umana, il mondo come rappresentazione — è più acuta, ma neppure essa

riesce a rendere conto di questi versi: perché l'accenno di Parmenide farebbe sempre presupporre una spiegazione diversa e migliore, al di là di quella degli uomini. E che tale spiegazione coincida con la dottrina dell'essere già esposta è da escludere assolutamente e niente ci autorizza a identificare, nell'ambito dell'ἀλήθεια, l'essere con la luce.

Non resta quindi che tentare una traduzione diversa che risolva tutte queste difficoltà. In tutte quelle che abbiamo esaminato la negazione οὐ veniva sempre riferita a χρεών ἐστιν. Ora è noto che con εἷς, μία, ἕν la negazione può venir posposta per ottenere un'enfasi maggiore: così in Erod., I, 32: εἷς οὐδείς; in Plat., *Leg.* 747 b: ἕν οὐδέν ecc.; lo stesso con οὐ o con μή: μίαν γὰρ οὐκ ἂν εἴποις / τῶν νῦν γυναικῶν Πηνελόπην... Aristoph., *Th.* 549; ... ὡς ἕνα μὴ καταλείπεσθαι ἐνθάδε... Xenoph., *An.* V, 6, 12 (cit. da Liddell-Scott). Il nostro emistichio potrebbe quindi significare: « ... ma di queste, nemmeno una sola è giusto nominare ». Vediamo di giustificare tale traduzione per il suo contenuto. La dea passa ora a parlare del mondo dell'uomo. La forma in cui si esprime il mondo dell'uomo, la conoscenza dei mortali, è l'ὄνομα, il nome, che cristallizza la realtà in un aspetto che non è il suo, la traduce in schemi (p. es. nascita, morte) che non si radicano in essa e quindi la svisano. Scostandosi dal sentiero della verità si cade necessariamente nel mondo dell'ὄνομα, e per spiegare ciò che appare agli occhi dei mortali si deve « nominarlo ». In Parmenide questa funzione dell'ὀνομάζειν viene ancor più approfondita. L'essere è: ed abbiamo visto tutto il significato di tale formula nel poema parmenideo. L'assoluta presenza dell'essere nell'« ora » (per cui ogni cosa è essere e non è più una « cosa » distinta e lontana dalle altre, e per cui si escludono dalla sua rappresentazione passato e futuro, perché l'essere è un continuo, « tutto » nel limite tra passato e futuro e cioè al di fuori del tempo) si esprimeva, al culmine del fr. 8, nell'immagine della sfera, nella cui perfezione si oggettivava la compiutezza dell'ἐόν. L'immagine della sfera ci dice già chiaramente che tra l'essere (cioè il mondo nella sua vera essenza) e la molteplicità cristallizzata nella sua distinzione e nella sua contraddittorietà non vi è passaggio. Ogni passaggio ad altro è mancanza, differenza, non-essere. E l'unica strada è quella che dice che è; ogni determinazione porta in sé la distinzione e la contraddizione. Ora ὀνομάζειν è appunto dar nome, determinare, fissare; e Parmenide dice che la spiegazione del mondo della molteplicità, in quanto molteplicità, equivale alla rinuncia all'assolutezza dell'*alethéia*: « è ». Se si vuol parlare delle cose, non « vedendole saldamente unite per opera della

mente », ma « distanti tra loro » (B 5), se si vuol sapere la « nascita » e la « morte » delle cose, si cade di necessità nella via che dice che è e che non è. E questo è il significato dell'ὀνομάζειν: si « dà nome » a un principio, la luce, ma questo dar nome implica l'ammissione del principio opposto, la tenebra, e la loro contrapposizione e distinzione. Accanto all'essere nasce il non-essere (e in quest'opposizione originaria non è da escludere una possibile influenza pitagorica; per il problema cfr. in particolare J. E. Raven, *Pythagoreans a. Eleatics*, Cambridge 1948). Parmenide non rinuncia ad una spiegazione del mondo fisico, ma la sua novità rispetto p. es. a Anassimandro è proprio questa separazione dei due mondi (si cfr. l'esplicita dichiarazione di Arist., *Metaph.* 986 b 10 sgg. = **A 24**; cfr. anche **A 7** e n. relativa). Quando si esce dal mondo della verità comincia l'errore. I mortali hanno dato nome a due forme, e il loro errore — l'errore della conoscenza umana, che vede le cose nella loro distinzione e nei limiti della nascita e della morte — non è l'ammissione di una dualità, ma già il fatto di aver dato nome anche ad una sola forma: la dualità, l'opposizione, la contraddizione ne derivano di conseguenza. Quindi non dovrebbero « nominarne » nessuna, e attenersi all'assolutezza dell'« è ». Così il rigore dell'*aletheia* è salvo, e il fenomeno spiegato in quanto fenomeno, con la chiara consapevolezza dell'errore (tanto che tale spiegazione è superiore ad ogni altra) — errore che è appunto quello della conoscenza umana. Cfr. anche n. 28.

[53] Si noti come il principio dell'opposizione (luce, ombra, positivo, negativo, essere, non-essere) sia il fondamento del mondo della *doxa* e della spiegazione del molteplice. L'opposizione è la spiegazione tradizionale (si pensi a Anassimandro e al Pitagorismo antico), ma in Parmenide — come per altro verso in Eraclito — essa assume come abbiamo visto un carattere totalmente nuovo.

[54] Διάκοσμον: si noti che il termine greco ha in più un significato dinamico, in qualche modo vicino al διὰ παντὸς πάντα περῶντα di **B 1**, 32. Il Kranz traduce bene: *Weltenrichtung*.

[55] Cfr. Reinhardt, *op. cit.*, 73, che ritiene la citazione dello scolio eleatico autentica per terminologia, lingua e pensiero.

[56] Ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. Cfr. Fränkel, *art. cit.*, 176 sg. Ogni fenomeno viene ricondotto ai due opposti fondamentali, che per così dire si dividono il mondo fisico, il positivo da un lato,

il negativo dall'altro, traducendosi in rapporti di quantità e qualità. La dea è entrata ormai nell'ambito della *doxa* ed assegna alle due « forme » un'ugual misura di realtà. È difficile dire in particolare se si tratti di un rapporto di proporzione quantitativa (come l'*isonomia* di Alcmeone) o di pura realtà metafisica, ma più probabilmente i due aspetti si confondono in uno solo.

[67] Cfr. *Sul numero sette*, cap. II (p. 60 della trad.) e nota relativa. Si veda inoltre A 37 e n. rel. a B 12.

[68] I frr. di Empedocle possono darci un'idea della struttura del poema parmenideo in questa sezione; ma naturalmente in Empedocle non c'è più la netta frattura tra *aletheia* e *doxa*, in quanto il molteplice deriva dal dissolversi dello *sfero*.

[69] Seguiamo il Diels-Kranz per il testo; quanto al contenuto cfr. A 37 e n. relativa.

[70] Si veda l'ipotesi del Gigon nella n. 2 a A 1.

[71] Per il testo di questo fr. accettiamo la lettura ἕκαστος di Fränkel, *art. cit.*, 170 sgg. e la traduzione di μέλη = *membra* (« a quest'epoca non c'è ancora un termine proprio per il corpo vivente, ma solo espressioni come " membra "», p. 172, n. 3). Il Diels traduceva senza giustificazione « organi di senso » e Rostagni, *Il verb. d. Pit.*, 1924, p. 109, assurdamente, « elementi », con un rimando al lucreziano « maxima membra mundi » e ad Emped., B 35, 11 D., in cui evidentemente « membra » è una immagine riferita al tutto, come ad un essere vivente e non già un puro termine tecnico.

Il fr. oltre che da Aristotele è citato da Teofrasto nel brano riportato in A 46. Teofrasto ha inserito Parmenide tra coloro che spiegano la sensazione attraverso il « simile », ma evidentemente nel poema parmenideo non trovava una teorizzazione completa del processo della sensazione (cfr. § 3) ed era costretto ad interpretare gli scarsi accenni del filosofo: l'unica cosa che sembrava risultargli con una certa sicurezza è che la conoscenza avviene ad opera dell'elemento prevalente. Vi sarebbero quindi, come i due limiti della scala, una conoscenza ad opera del caldo solo — nel vivente — e una conoscenza ad opera del freddo solo — nel cadavere (ma che lo schema teofrasteo del « simile » non si adattasse perfettamente a Parmenide lo dimostra il fatto che lo storico ricorre di nuovo alla testimonianza parmenidea intro-

ducendo quest'ultimo tipo di conoscenza, che pure doveva derivare necessariamente dalla premessa iniziale). Inoltre il punto fondamentale della dottrina parmenidea sarebbe l'identità di pensiero e sensazione — ma almeno per questo si può dire che Teofrasto ha frainteso completamente il filosofo confondendo *doxa* e *aletheia*, perché nei frr. a noi pervenuti è indubbia la distinzione tra la conoscenza sensibile e quella ad opera del νόος (cfr. **B** 6, **B** 5). Di conseguenza dobbiamo andar cauti ad interpretare le parole di Parmenide secondo il contesto teofrasteo (esse dovrebbero dimostrare che anche nella conoscenza ad opera del caldo è necessaria una certa proporzione), tanto piú che esse non vi si adattano completamente e rimangono assai oscure malgrado gli sforzi degli interpreti.

[82] *Virtutes*: cfr. δυνάμεις, forze, di **B** 9, 2.

[83] Cfr. n. 52 a **B** 8, 54.

NOTE A ZENONE

[1] Che sostiene cioè il pro e il contro di ogni cosa.

[2] *Soph.* 216 a. Ma del Palamede eleatico Platone parla invece nel *Phaedr.* 261 d. Il DIELS vuol correggere l'errore del testo inserendo: <lo cita nel *Sofista* e nel *Fedro*>...

[3] La notizia contraddice forse intenzionalmente a Platone (cfr. JAKOBY, *op. cit.*, 240, 10): la presenza di Zenone ad Atene è invece molto probabile e in questo senso si orienta la critica più moderna. Cfr. anche **A 4**.

[4] Tutto questo brano di Diogene è molto discusso: anzitutto la prima notizia è poco chiara perché parte dei mss. (P^2 F) dànno κόσμους εἶναι, come abbiamo tradotto [KRANZ: κόσμους εἶναι <ἀπείρους>], mentre altri (B P^1) dànno κόσμον εἶναι (tanto che si potrebbe pensare ad un'opposizione: il mondo è, il vuoto non è); l'aneddoto riferito alla fine, poi, viene attribuito a Empedocle dallo *Gnom. Paris.*, n. 153, 31 A 20 D., e non è questo l'unico caso di scambi tra Empedocle e Zenone. Si è sospettato che questa «doxa» zenoniana, anziché corrispondere all'ἐοικὼς διάκοσμος di Parmenide, sia semplicemente un errore di Diogene e della sua fonte, tanto più che le altre testimonianze non ne parlano. La notizia è quindi molto sospetta (anche se la tesi di un semplice scambio tra Empedocle e Zenone non sia del tutto convincente, perché due almeno di queste dottrine, la prima e la terza, non sono affatto empedoclee), ma non si può escludere assolutamente che Zenone sostenesse anche lui una δόξα sulla natura.

[5] Cfr. n. 4 a PARMENIDE. Accettando la versione platonica bisognerebbe ringiovanire Zenone di una ventina d'anni. La testimonianza della SUDA (**A 2**), in cui è accettabile il mutamento

di $\overline{\sigma\eta}$ in $\overline{\sigma\theta}$ del Reinesius, dipende evidentemente dalla stessa tradizione di Diogene, che Jakoby attribuisce a Apollodoro (fr. 28); Eusebio e la *Vita Ptol.* si basano invece su sincronismi diversi.

[6] Cfr. n. prec.

[7] La notizia non è sicura, potendo trattarsi di una stessa opera citata con titoli diversi (Zeller). Per il Burnet, *op. cit.*, § 156, i « filosofi » del terzo titolo sarebbero i pitagorici, secondo la denominazione comune del v secolo, supposizione derivata evidentemente dalla pretesa polemica zenoniana contro la molteplicità pitagorica.

[8] Episodio sconosciuto della vita di Zenone; forse una variante della sua vendetta sul tiranno.

[9] Diels-Kranz in nota: « evidente scambio di Elea e Elaia ».

[10] Cfr. per la polemica antiplatonica su questo punto Ateneo, XI, 505 = Parmenide, **A** 5.

[11] Ci sembra eccessivo voler riconoscere in questi avversari della dottrina parmenidea filosofi o correnti determinate (ad es. Gorgia o i Pitagorici), dato che la tesi della verità assoluta dell'uno e soprattutto della conseguente totale negazione del mondo della *doxa* urtava sia contro la comune opinione, sia contro tutti quelli che in filosofia prendevano come punto di partenza il dato della realtà immediata della molteplicità.

[12] Abbiamo preferito riportare per intero il passo platonico su Zenone, raccogliendolo in un'unica sezione (cfr. Calogero, *op. cit.*, 90, 1). Tale passo, oltre a contenere un frammento zenoniano — su cui cfr. la n. a **B** 1 — è una delle testimonianze più importanti (e più vitali) sul discepolo di Parmenide; si notino gli accenni alla struttura del libro di Zenone e l'acuta analisi delle intenzioni della critica zenoniana.

[13] Dal passo aristotelico sembra risultare che Zenone argomentava in forma dialogica, o in scritti a domanda e risposta o in discussioni orali. Ora le argomentazioni a noi pervenute e la testimonianza platonica, la più completa su Zenone, ci presentano una struttura completamente diversa dello scritto zenoniano, e tale tradizione ha un tale carattere di autenticità che dobbiamo

senz'altro escludere la forma dialogica. È stato notato a ragione che l'attribuzione di dialoghi a Zenone da parte di qualche dossografo (cfr. Diog. in questa testimonianza) deriva unicamente dal fatto che il filosofo era conosciuto come l'inventore della dialettica. In modo analogo si può spiegare la frase aristotelica, non come una notizia storica cioè, che alluda a reali discussioni condotte da Zenone — tutto il brano infatti non ha alcuna intenzione storica dichiarata, ma solo esemplificante — ma come un tipizzamento di una particolare impostazione dialettica, che viene riportata, per conferirle maggiore efficacia, al padre tradizionale di quei procedimenti di confutazione. Altri interpreti pensano invece (p. es. Burnet) che Aristotele alluda ad un dialogo che aveva Zenone come interlocutore (cfr. p. es. il dialogo riportato in Simpl., *Phys.* 1108, 18 = **A 28**), mentre molti si attengono alla lettera del passo aristotelico. Giova poi ricordare che la « dialettica » di cui secondo Aristotele (cfr. **A 10**) Zenone è l'iniziatore, significa argomentare partendo non da premesse vere, ma da premesse ammesse dall'avversario (nel caso di Zenone la premessa della molteplicità).

[14] Il Diels-Kranz rimanda incomprensibilmente, per questa notizia, a Plat., *Soph.* 217 c = Parm., **A 5**.

[15] Accettiamo la correzione di Schöne (Diels-Kranz[6], I, 251) dal passo del *Parm.*

[16] Tale numero deriva probabilmente da un errore del commentatore (cfr. Arist., *Phys.* 239 b 9 = **A 24**), a meno che Elia non consideri tra gli argomenti contro il moto anche quello da noi tradotto in **A 23, B 5**. Il Lee, *Zeno of Elea*, p. 66 e n. 4, dà valore alla testimonianza di Elia, specialmente per la citazione di Antistene, e pensa che quella d'Aristotele sia una scelta arbitraria. Pur senza dar valore alla notizia aristotelica, non crediamo che quella d'Elia abbia diritto a maggior fiducia, anche perché se si trattava di una scelta, gli argomenti dovevano essere piú di cinque. Cfr. n. 31 a **A 23**.

[17] Mss. ἐνεργείας. Accettiamo la correzione ἐναργείας del Diels.

[18] Il detto si riferisce probabilmente a Zenone stoico.

[19] In questa sezione delle testimonianze ci allontaniamo dall'ordinamento dielsiano per seguire invece, nelle sue linee generali,

quello di H. D. P. Lee nella sua edizione di Zenone (*Zeno of Elea, a Text with Transl. a. Notes*, Cambridge 1936), che senza pretendere di riprodurre lo sviluppo degli argomenti nel libro del filosofo, offre il pregio di una maggiore chiarezza e completezza. (Non accettiamo però del Lee la riduzione a caso particolare dell'argomento contro la pluralità, che costituisce evidentemente lo scopo del libro e il filo che teneva insieme le varie sezioni). Da questo momento in poi quindi non vi sarà piú corrispondenza tra la nostra numerazione e quella del Diels-Kranz: il numero corrispondente all'edizione del Diels verrà messo tra parentesi quadra alla fine di ogni passo, se esso compare nei *Vors.*

Sulla struttura del libro di Zenone non sappiamo poi molto; l'intenzione generale del libro era la dimostrazione delle contraddizioni a cui andava incontro la tesi della molteplicità dell'essere e quindi la difesa del rigoroso monismo parmenideo (cfr. Plat., *Parm.* 127 a, 128 e = **A 11** — seguito da Filopono e Simplicio — che è una delle piú importanti testimonianze sull'opera di Zenone); la struttura interna dell'argomentazione è antinomica, ma è impossibile determinare quali fossero e nella loro forma specifica e nella loro totalità le antinomie zenoniane (secondo Platone, nel *Parm.* e nel *Phaedr.*, sarebbero: somiglianza-dissomiglianza, uno-molti, stasi-moto, ecc.; secondo Isocrate ve ne sarebbe addirittura una possibile-impossibile; per la struttura antinomica cfr. anche Simpl., 139, 5 sgg. = **B 2**) e la loro posizione nello scritto zenoniano, se si prescinde dalla prima riassunta nel *Parm.*, 127 d e; tuttavia anche la rigida costruzione antinomica non è sempre dimostrabile, e vi sfuggono almeno gli argomenti contro il moto. È sicuro che il numero totale degli argomenti ammontava a quaranta (cfr. Proclo, **A 14** — τετταράκοντα τῶν πάντων — e la prima notizia di Elia, **A 14**): tra questi (o oltre questi, cfr. Elia, **A 14**, in cui tuttavia almeno il numero degli argomenti è sbagliato), con ogni probabilità come un caso particolare dell'impostazione generale, erano i famosi argomenti contro il moto. Questi sono gli unici dati sicuri in nostro possesso, che non permettono evidentemente una ricostruzione storica dell'andamento del testo. Si noti poi che tutti gli argomenti tramandati hanno subito da parte della fonte delle trasformazioni tali — ad eccezione del fr. 4 — da aver perduto totalmente la forma antinomica originaria: in Aristotele è chiaro come l'interesse fosse essenzialmente rivolto alla soluzione delle singole difficoltà e ne derivasse quindi una trascuratezza del punto di vista formale; nei commentatori l'interpretazione dello scritto zenoniano come una difesa del sistema di Parmenide (Platone) ha fatto sí che la forma antinomica del-

l'argomentazione (da alcuni per altro dichiarata inequivocabilmente) si trasformasse inconsciamente nella semplice confutazione della tesi avversa.

[20] Raggruppiamo sotto questo numero tutta una serie di testimonianze che si riferiscono ad argomentazioni non piú chiaramente individuabili. Parte di esse costituiscono secondo noi i due corni mancanti delle due aporie sulla grandezza (cfr. frr. 2 e 3 e nota relativa), ma non tutte possono venir ricondotte a quell'impostazione per l'insistenza sul tema della divisibilità e indivisibilità, che sembra riallacciarsi ad un argomento particolare. E non è neppure da escludere che vi affiori anche l'aporia sull'unomolti ricordata da Platone, per es. in Filop., *Phys.*, 49, 2 in fine. Si tenga però presente che in Aristotele ed ancor piú nei commentatori, c'è la tendenza a mettere in rilievo e a sviluppare elementi particolari di un'argomentazione, anziché l'argomentazione nel suo complesso, il che modifica evidentemente il dato originario, tanto piú che i commentatori, benché partano in genere dall'interpretazione platonica dello scritto zenoniano (come una difesa cioè di Parmenide), ne trascurano il punto fondamentale — Parmenide e Zenone dicono la stessa cosa, ma affermando il primo che l'uno è, il secondo che i molti non sono — venendo ad attribuire alle argomentazioni zenoniane delle tesi positive, come l'essere è uno, indivisibile, continuo, immobile ecc., e svisandone il carattere piú profondo.

[21] Cioè se qualcuno gli avesse saputo affermare l'esistenza dell'uno (qui identico al punto) avrebbe potuto sostenere l'esistenza dei molti, per cui viene ad essere la premessa indispensabile. Cfr. le testimonianze sgg. Si noti che qui la critica zenoniana all'uno non è rivolta contro l'uno in generale e cioè anche contro il fondamento della filosofia parmenidea, ma contro l'uno come elemento costitutivo della molteplicità. Solo con Gorgia cadrà questa distinzione e l'uno parmenideo, una volta perdutosi il suo significato metafisico, si cristallizzerà in quell'aspetto che lo fa soggiacere alle stesse obiezioni della molteplicità. Dal seguito della testimonianza risulta che l'argomento zenoniano non era piú ben chiaro né a Simplicio né forse alle sue fonti.

[22] Accolgo la lettura μηδὲν τιθέναι dello Schöbe.

[23] Com'è noto il primo degli argomenti zenoniani è detto appunto della «dicotomia» (cfr. Arist., *Phys.* 239 b 14 sgg. = A 25)

perché si basa sulla possibilità di dividere in due ogni grandezza data. Ma in questo passo aristotelico e nei commentatori non si tratta tanto dell'argomento specifico della dicotomia, quanto del procedimento della divisione all'infinito, che si incontrava evidentemente anche in altre argomentazioni zenoniane, a cui si riferiscono le testimonianze sopra citate.

[24] Secondo i commentatori Aristotele alluderebbe qui a Platone per il non-essere e a Senocrate per le grandezze indivisibili. Alcuni dei moderni, in base ad ARIST., *de gen. et corr.* 324 b 35 sgg. = MELISSO, A 8, vogliono vedere in ambedue i casi gli atomisti, costretti ad ammettere il vuoto e l'elemento indivisibile, l'atomo. Cfr. ALBERTELLI, *op. cit.*, p. 184, n. 6, e gli autori ivi citati.

[25] Il LEE, p. 17, traduce: ... that the one is not an existent. In base al precedente passo di SIMPL., 99, 7 traduco come ALBERTELLI, p. 181: « ... che non esiste unità tra gli enti ».

[26] Tale argomento in *Phys.* 140, 22 è riferito da SIMPLICIO a Zenone, secondo ALESSANDRO. Il passo di Porfirio a cui si riferisce *Phys.* 140, 22 è tradotto in PARM., **A 28**.

[27] Questa notizia di Seneca sembra derivare da un fraintendimento di alcune delle testimonianze sopra citate (cfr. EUDEMO, in SIMPL.).

[28] Seguo l'interpunzione delle edizioni del Ross e del CARTERON.

[29] Non ci sembrano convincenti le ragioni addotte dal CALOGERO, p. 93, 1, per accettare, come fa il KRANZ nella 6ª ed. dei *Vors.*, I, 498, tra i frr. originali di Zenone la frase «se il luogo è... Di conseguenza il luogo non è ». L'ἐρωτῶν οὕτως che introduce la frase e lo stile « arcaico » di essa non sono affatto probanti (cfr. ALBERTELLI, 188). È vero che quasi tutti i frr. di Zenone provengono da SIMPLICIO, ma che questi non potesse sempre ricorrere al libro di Zenone lo dimostrano le incertezze e le incongruenze delle testimonianze citate in **A 21**; è quindi lecito supporre con lo ZELLER o che il testo in possesso di Simplicio non fosse completo — forse già un'elaborazione? il che spiegherebbe la difficoltà di ricostruire dalle parole del commentatore le argomentazioni zenoniane — o che egli non vi potesse ricorrere in questa parte del suo commento. Anche la forma esatta di questa argomentazione non è ricostruibile. Il LEE, p. 39, pensa addirittura che benché

il nucleo sia zenoniano, la redazione da noi posseduta sia di Gorgia, per le sue conseguenze antieleatiche. Il valore antiparmenideo di questa argomentazione zenoniana è stato chiarito dal Calogero, ma non vediamo come esso potesse sfuggire all'occhio di Zenone, a meno di non ammettere che il « difensore » di Parmenide, trascinato dalla sua stessa dialettica, avesse totalmente e consapevolmente abbandonato il terreno della verità parmenidea per rivolgere tutta la sua attenzione all'aporia, come necessaria conseguenza dell'affermazione. Il che urta contro tutte le testimonianze, che ci dicono unanimemente che la giustificazione metafisica dell'attività dialettica di Zenone era appunto costituita dal sistema di Parmenide. Ora tenendo presente che come per Eraclito nell'eraclitismo tardo anche il pensiero parmenideo subisce in seguito una cristallizzazione che ne spoglia le formule del primitivo contenuto — si è visto infatti come la dottrina dell'uno sferico chiuso in se stesso fosse in Parmenide solo un'oggettivazione, un'espressione in immagini plastiche dell'essere assoluto colto nell'aspetto della sua presenza totale nell'attimo atemporale — si intende che la difficoltà sollevata da Zenone contro il « luogo » inteso come il contenente di un oggetto determinato non mira a colpire l'essere parmenideo, e non può colpirlo se non quando esso è sentito ormai come una forma morta. È chiaro che allora restandone solo l'involucro logico, questo viene sviluppato nelle sue possibilità e colpito nei suoi difetti. Anche l'Albertelli, p. 187, n. 2, si muove in fondo su questa linea quando osserva che la difficoltà zenoniana, valida per le cose particolari e determinate nello spazio, non lo è per l'essere eleatico che si deve pensare non già nello spazio, ma in sé.

[28] Questo argomento viene identificato dalla maggior parte degli interpreti con quello della freccia (a conferma della tesi aristotelica, secondo la quale gli argomenti contro il moto sono quattro). Però anche a prescindere dal fatto se la terza aporia sul moto si basi sul concetto di istante indivisibile o su quello di occupare uno spazio uguale a se stesso, il nostro argomento sembra esserne indipendente: qui il fondamento dell'argomentazione è che una cosa non può muoversi nel luogo in cui è, perché se c'è è in quiete; ma nel luogo in cui non è, non essendoci, non potrà nemmeno muoversi (cfr. il commento di Sesto, che sebbene espresso in concetti tardi, è aderente al ragionamento). Si oggettivano cioè i due « luoghi » possibili di un mobile e se ne derivano le conseguenze, mentre nell'argomento della freccia, anche non accettando l'interferenza del motivo temporale, non si parla piú del « luogo

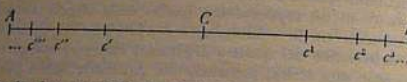
in cui non è », ma si oggettivano i vari tratti del percorso, come entità staccate, in ognuna delle quali la freccia dev'essere immobile. Seguiamo quindi il Lee nel considerarlo un argomento indipendente (e in un rapporto con quello della freccia analogo a quello esistente tra la « dicotomia » e « l'Achille »). Quanto alla notizia aristotelica dei quattro argomenti essa può spiegarsi con il Lee come una scelta, pensando che Aristotele abbia preso di mira i quattro argomenti che sintetizzano le aporie zenoniane contro il moto. Anche qui, come in altri casi, pensiamo che Zenone accumulasse argomenti simili, riconducibili in fondo ad una unica formulazione.

[21] Abbiamo già detto che non è possibile stabilire se gli argomenti zenoniani contro il moto fossero indipendenti da quelli contro la molteplicità o ne rappresentassero solo un caso particolare. Tuttavia in favore di quest'ultima ipotesi vi sono molti elementi, e il particolare rilievo dato dalle fonti a questa sezione dell'opera zenoniana può derivare dal fatto che il movimento ha nella sua stessa definizione un tal carattere di evidenza immediata della pluralità (*da - a*) da valere come il più valido punto di appoggio contro l'assurdo della tesi zenoniana (cfr. Elia e il famoso aneddoto di Antistene che vuol confutare Zenone mettendolo di fronte al « dato » del suo movimento e quindi di una pluralità di cose). È quindi spiegabile come gli argomenti contro il moto assumessero una posizione di preminenza sugli altri, tanto da venir considerati indipendentemente dal resto. Tra coloro che si sono sforzati di ricondurre a sistema gli argomenti contro il moto (forzando nel loro assunto generale la realtà dell'opera zenoniana), un risultato notevole hanno ottenuto gli studi del Brochard (*Études d. Philos. ancien. et mod.*, cfr. specialm. pp. 4 sgg.) nel mostrare gli elementi comuni e le differenze dei quattro ragionamenti. Quanto alla « soluzione » delle aporie zenoniane sul moto si veda la trattazione matematica che ne fa B. Russell ne *I principi della matematica* (pp. 619-56 della trad. it. di Geymonat, Milano 1951) nei termini della moderna logica matematica. B. Russell è uno dei pochi che abbiano preso sul serio e capito nel loro valore le aporie zenoniane.

[23] Cfr. n. 16 e la n. precedente.

[23] La difficoltà sollevata dall'argomentazione è chiara; ma quanto alla costruzione della serie infinita di punti da toccare le parole di Aristotele lasciano aperte due possibilità: presa una

retta *AB* le infinite « metà » possono costruirsi, fissata la metà *C*, sia sul segmento *AC* che sul segmento *CB*:



dando le due serie infinite *C*, *c'*, *c''*, *c'''*, ... e *C*, c^1, c^2, c^3, ... (cfr. Lee, pp. 67 sgg.). Tutti i commentatori antichi hanno seguito la prima costruzione (*AC*), mentre tra i moderni alcuni hanno sostenuto la seconda (*CB*), per ricondurre quest'argomentazione allo schema dell'Achille. Ora se noi consideriamo i due argomenti vediamo che nel nostro l'aporia è che *il moto non esiste*, nell'Achille invece è che *il più lento non può esser raggiunto dal più veloce*: la struttura logica delle due argomentazioni è la stessa, in quanto raggiungono lo stesso fine, la dimostrazione cioè dell'impossibilità del moto con un ragionamento quasi identico (per la differenza cfr. Arist., in A 25), ma il valore *psicologico* dei due argomenti è ben diverso. È naturale che l'interesse logico dello scritto zenoniano spinga gli interpreti a unificarlo in un sistema, ma d'altra parte non si deve perder di vista la realtà concreta di quell'opera, che non dava evidentemente un « sistema » di confutazioni (la sistematicità è da ricercarsi solo nella struttura logica delle argomentazioni), ma una serie di « aporie », ricorrendo anche ad espedienti quasi teatrali, come quello di Achille e la tartaruga, per render più evidente attraverso la paradossalità dell'immagine la coerenza del ragionamento. Quindi il nostro argomento avrà mirato a dimostrare l'impossibilità dell'*inizio* stesso del moto (prima costruzione *AC*), piuttosto che la generica impossibilità logica del movimento (seconda costruzione *CB*). È evidente infatti che ammettendo che un mobile si sposti da *A* in *C*, pur senza riuscire a raggiungere il punto *B*, avremo sì dimostrato la difficoltà insita nel concetto di moto, ma non la sua assoluta impossibilità. Anzi seguendo la prima costruzione il ragionamento acquista una coerenza logica che ne fa una tesi particolare, diversa da quella dell'Achille, il quale altrimenti ne sarebbe una mera variante. Ma in quello appunto l'assurdità che il moto possa cominciare viene coperta dall'assunto diverso, che il più veloce non raggiunge il più lento. Cfr. anche l'Albertelli al passo relativo, che accetta la prima costruzione per ragioni analoghe.

[11] Nel ricostruire l'argomentazione zenoniana, il Lee, p. 67, trova il nucleo dell'aporia nel fatto che ogni successivo punto-

metà viene sì raggiunto in un tempo finito, diminuendo la distanza in un rapporto costante di 2 : 1, ma continuando il processo all'infinito tali intervalli di tempo finiti diventano necessariamente infiniti di numero. Ora noi non crediamo che l'argomento di Zenone, cosí come viene espresso da Aristotele nel primo passo della *Fisica* riportato in questo gruppo di testimonianze, si basasse — almeno esplicitamente — sull'elemento del tempo. Nella formula stessa « il mobile deve giungere prima alla metà che al termine », se accettiamo la prima costruzione (cfr. n. prec.), è già implicita l'impossibilità assoluta del moto. (Si noti che il fattore tempo manca assolutamente nella redazione non zenoniana dell'argomento riportata da Arist., *Phys.*, 233 a 5). È probabile che l'elemento temporale sia stato aggiunto o nella confutazione aristotelica o in posteriori elaborazioni dell'argomento. Anzi si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che l'ambiguità, o meglio il disinteresse di Aristotele nell'indicare la costruzione dell'argomento (cfr. n. prec.) derivi proprio dall'immissione nel ragionamento di Zenone del fattore tempo, che cambia tutto il senso dell'argomentazione.

[35] κατὰ ποσόν. Ora ambedue gli infiniti sono quantitativi, e κατὰ ποσόν sta evidentemente per τοῖς ἐσχάτοις (= κατὰ πρόσθεσιν, *Phys.*, 204 a 6) in opposizione a κατὰ διαίρεσιν come nella riga precedente. Cfr. Lee, *op. cit.*, p. 68.

[36] Questa frase di Aristotele non esclude la prima delle due costruzioni possibili dell'argomento della dicotomia (cfr. A 24 e n. 33): infatti la grandezza che viene « presa inoltre » (τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος) può essere intesa o unicamente in riferimento all'argomento dell'Achille o, se vogliamo riferirla ad ambedue gli argomenti, in quello della dicotomia negativamente $\left(1-\frac{1}{2}-\frac{1}{4}\ldots\right)$, in quello dell'Achille positivamente, come successiva aggiunzione del vantaggio della tartaruga.

[37] In ambedue i casi infatti la difficoltà si basa sulla divisibilità infinita dello spazio: nel primo il mobile *X* deve raggiungere il termine *B* immobile, mentre nel secondo il mobile *X* deve raggiungere il mobile *Y* che si sposta davanti a lui nel suo stesso senso. Ora nella « dicotomia » il rapporto costante era di 2 : 1; qui è invece tra la distanza percorsa da Achille e la distanza percorsa dalla tartaruga nello stesso tempo. Se Achille parte da *A* e la tartaruga da *T*, e la velocità di Achille è, supponiamo, 10 volte

quella della tartaruga, quando Achille ha raggiunto il punto T, la tartaruga sarà in T', avrà percorso cioè una distanza $\frac{AT}{10}$ da T; arrivato Achille al punto T', la tartaruga sarà in T'', ad una distanza di $\frac{TT'}{10}$ da T' e così all'infinito. Si noti che l'espressione matematica $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \ldots = 2$ in cui si traduce l'argomento pensando di risolverlo, non chiarisce affatto la difficoltà più della semplice asserzione che *nella realtà dei fatti* Achille raggiunge la tartaruga.

[38] Seguiamo l'ottima integrazione del DIELS.

[39] Cfr. ARIST., *Phys.*, 239 a 26: « essere in quiete significa essere per un certo tempo nello stesso luogo, e il corpo e ciascuna delle sue parti, ecc. ».

[40] ἐν τῷ νῦν τῷ κατὰ τὸ ἴσον F; ἐν τῷ κατὰ τὸ ἴσον BEKKER (ZELLER: ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον); ἐν τῷ νῦν, <πᾶν δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν>, DIELS. Le proposte di ZELLER e DIELS sono le uniche che diano senso, ed ambedue accettabili. Abbiamo seguito nella traduzione quella dello ZELLER, la più semplice.

[41] L'argomento della freccia, come abbiamo visto, ci viene presentato in due versioni diverse. Una di esse (cfr. TEMISTIO, 199, 4; SIMPLICIO, 1015, 19 [e 1034, 4]) dice:

1) ogni cosa è in quiete o in moto;

2) ciò che occupa uno spazio uguale a se stesso è in quiete;

3) ma la freccia mentre si muove occupa sempre uno spazio uguale a se stessa;

4) quindi la freccia in moto è ferma.

L'altra (cfr. ARISTOTELE, *Phys.* 239 b 30 e 239 b 5; SIMPLICIO, 1011, 19; FILOPONO, 816, 30) dice invece:

1) ogni cosa è in quiete o in moto;

2) ogni cosa che occupa uno spazio uguale a se stessa è in quiete;

3) la freccia in moto è sempre nell'istante;

4) ma ciò che è nell'istante occupa uno spazio uguale a se stesso;

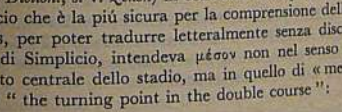
5) quindi la freccia in moto è ferma.

La differenza consiste nella presenza del fattore tempo nella seconda dimostrazione. Ora, analogamente all'argomentazione ri-

portata in **A 23**, crediamo che, come già ritenevamo nella « dicotomia », il ragionamento di Zenone prescindesse totalmente dal tempo e si basasse unicamente sulla rappresentazione dello spazio. Il tempo è stato introdotto secondo noi da Aristotele per la confutazione dell'« errore » di Zenone e quindi solo la prima argomentazione che abbiamo svolto è da considerarsi autentica. È noto poi che le aporie zenoniane sul moto (salvo le poche parole di **B 5**) ci sono tramandate solo per via indiretta e che quindi non sappiamo se in esse Zenone seguisse la forma antinomica di cui è tipico esempio il fr. 3. È lecito supporre tuttavia che la forma originale fosse più o meno quella riportata dalla tradizione. E ciò potrebbe esser confermato dal fatto che proprio in questa testimonianza sembra che l'impostazione antinomica si sia tradotta nei termini contraddittori (la freccia *in moto* è *ferma*, cfr. spec. Filopono) in cui si esprime la conseguenza.

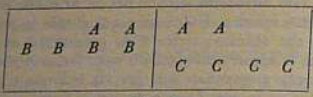
[43] ὄγκοι. In ὄγκος, anziché semplicemente il corpo o la massa come abbiamo tradotto, si è voluto vedere un appunto preciso alla teoria pitagorica del punto-atomo (cfr. partic. il Tannery e il Burnet). Ma la faticosa dimostrazione della polemica zenoniana contro i pitagorici non è convincente, e il significato più profondo delle aporie zenoniane consiste nella prova dell'assurdità insita in ogni rappresentazione del molteplice e in particolare dello spazio (e del moto).

[43] τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου τῶν δ' ἀπὸ μέσου. Intendendo letteralmente la frase: « le une dalla fine dello stadio, le altre dalla metà » ne risulterebbe una figura asimmetrica (cfr. Bayle, *Diction.*, s. v. *Zénon*) in contrasto con quella di Alessandro-Simplicio che è la più sicura per la comprensione dell'argomento. Il Ross, per poter tradurre letteralmente senza discostarsi dalla figura di Simplicio, intendeva μέσον non nel senso tradizionale di punto centrale dello stadio, ma in quello di « meta » (esattamente: " the turning point in the double course ":



cit. da Lee, p. 86). Il che risolverebbe ogni difficoltà, se il termine μέσον fosse attestato in questo senso tecnico. Più convin-

cente in fondo la spiegazione del Lee (p. 86), secondo il quale il testo di Aristotele presuppone una figura, seguendo la quale, a partire dal τέλος vengono indicate le varie serie:



In tal modo si può spiegare anche l'ἀρχόμενοι (... B B quelle che cominciano dalla metà...) di poche righe piú sotto, visto cioè in riferimento non al moto della serie, ma staticamente, in riferimento ad una persona immaginaria che si trovi all'ἀρχή dello stadio, per la quale i corpi cominciano appunto, rispettivamente, dalla metà e dalla fine dello stadio (cfr. Gaye, in « Jour. of Phil. », 31, 1908-10, p. 103, accettato dal Lee).

[46] Il doppio del tempo deve intendersi relativamente alla metà e non all'intero, nel rapporto cioè di 1 : 2, come interpreta correttamente Simplicio. Qualcuno, contro la maggioranza degli interpreti antichi e moderni, ha voluto vedervi il rapporto di 1 : 4.

[47] Il Ross vuole espungere, per la sua citata costruzione dello stadio, τῶν A, che manca in buoni mss. Ma l'espunzione per noi non è necessaria per il senso, in quanto la metà degli A coincide con la metà dello stadio. Per ἀρχόμενοι « che cominciano », cfr. n. 43.

[48] I mss. F K E², Simpl., 1018, 1, Alex., *ap.*, Simpl., 1019, 28 dànno πάντα τὰ A; E¹ H I, Bekker invece: πάντα τὰ B. Nel primo caso è esplicita l'uguaglianza $A = B$, nel secondo caso la deve fare il lettore: ‹ ma $A = B$ › cosicché...

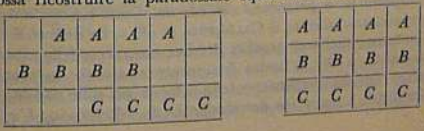
[49] Accettiamo τὸ δὲ B di E, Simpl., 1018, 1, Alex., *ap.* Simpl., 1019, 29. Il τὰ δὲ B di F K H I e Bekker non è giustificato: a τὸ Γ (*C*) corrisponderà necessariamente τὸ B, altrimenti si dovrebbe considerare la serie *B* come un'unità a cominciare dal primo punto. Cfr. anche Lee, pp. 56 e 92.

[50] Quindi il tempo B = al tempo di C, ma anche il tempo di $B = \frac{1}{2}$ tempo di C.

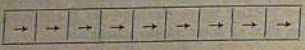
49 Seguo Ross.

50 Espungo col Ross la frase ἴσον... φησί («impiegando lo stesso tempo a passare lungo ciascuno dei *B* che lungo ciascuno degli *A*, come dice») come glossa marginale.

51 È difficile ammettere che Zenone sia caduto nell'errore di sostenere che un corpo impiega lo stesso tempo a passare davanti a un altro corpo, sia che questo si muova in senso contrario al primo o stia fermo. In quel caso l'argomento di Zenone sarebbe un sofisma volgare. Ma è stato notato (tra gli altri anche dal DIELS-KRANZ, p. 254 n.) come nel ragionamento di Zenone sia invece da vedere una forma embrionale della «relatività» di Einstein, la scoperta cioè della relatività del tempo a seconda che l'osservatore si trovi su uno dei corpi in quiete o su uno dei corpi in moto. Effettivamente c'è nell'argomentazione di Zenone la scoperta dell'importanza del punto di riferimento, in quanto la tesi paradossale è raggiunta fondendo i risultati delle osservazioni fatte considerando ora *A*, ora *B*, ora *C* (e la cosa diventa piú chiara se si traduca la figura zenoniana dello stadio in uno dei famosi esempi dei treni: siano i corpi *A* dei vagoni fermi; i corpi *B* dei vagoni in moto lungo *A*: un viaggiatore al primo finestrino del primo vagone *B*, che non abbia alcun punto di riferimento immobile, vedrà passare *un* vagone *A*, mentre nello stesso tempo vedrà passare riflessi in uno specchio fissato al finestrino e rivolto verso l'interno del suo vagone *due* vagoni del treno *C* che si muove in senso contrario a *B*. È chiaro che vedrà passare i due vagoni lungo un vagone *A*, e dal suo punto di vista non potrà che pensare che i vagoni *C* si muovono con velocità doppia di *A*). Ma tenendo conto dell'«intenzione» delle aporie zenoniane tale «scoperta» non costituisce il nucleo dell'argomentazione, che colpisce soprattutto la rappresentazione dello spazio. Il ragionamento di Zenone assume una consistenza logica notevole non appena lo si riferisca non ad un movimento continuo, ma a scatti successivi (cinematografico, lo chiama il LEE, p. 100), in modo che si abbiano davanti agli occhi delle posizioni già fissate, per cosí dire il risultato del moto, e spostandosi sui tre punti di vista diversi si possa ricostruire la paradossale equazione zenoniana:



Questo del resto era lo schema che rendeva possibile l'argomento della freccia, presentata nel suo moto in queste possibili posizioni:



in modo che non fosse mai possibile una posizione come questa:

[83] L'aporia consisteva evidentemente nel fatto che tale conclusione è in contraddizione con l'esperienza, secondo la quale un grano di miglio non fa rumore cadendo. Il ragionamento, simile per certi aspetti a quelli famosi del « calvo » e del « mucchio », se ne distingue per l'impostazione aporetica tipicamente zenoniana (benché non sia sullo stesso piano degli altri, tanto che il suo valore logico è nullo). Non si può stabilire però quale fosse l'intenzione di esso, se cioè fosse diretto come gli altri contro la molteplicità (nel qual caso la conclusione implicita sarebbe che data tale contraddizione tra la nostra esperienza del grano di miglio e il ragionamento che ce ne dimostra il comportamento, anche il nostro concetto di medimno di miglio composto di varie unità è contraddittorio) o contro la conoscenza sensibile come fondamento della tesi della pluralità. La traduzione dell'argomento del medimno in un dialogo Zenone-Protagora non è naturalmente originale e risale probabilmente a Alcidamante (Diels).

[84] Accettiamo tra i frammenti di Zenone il passo platonico proposto da Hoffmann (*Der hist. Urspr. d. Satzes v. Widerspruch*, in « Sokrates », 1923, 1 sgg.), benché la citazione (cfr. Calogero, *op. cit.*, 108, 1) non possa considerarsi letterale se si prescinde dall'inizio. La struttura dell'argomentazione di cui ci restano le conclusioni, sarà stata — cfr. fr. 4 — così:

εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα..... ὅμοια
εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα..... ἀνόμοια.

[85] Questo fr. è preceduto nell'ed. del Diels-Kranz dal n. 3 della nostra traduzione; il Calogero, p. 98, 1, ha dimostrato che l'ordinamento dielsiano seguiva l'ordine estrinseco della citazione in Simplicio, e che il nostro frammento costituisce la premessa dell'altro. Questa disposizione (che si fonda poi sulle parole stesse di Simplicio) è accettata dai moderni, cfr. Mondolfo, *L'inf. nel*

pens. d. Gr., 1934, 183, 1; Lee, *op. cit.*, 19; Albertelli, *op. cit.*, 203 e 205.

[55] μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι mss. Accetto la traduzione di Calogero, p. 99 e nota, che non esclude la correzione del Gomperz (« Wien. Sitzsber. », 1890, 22, IV, p. 21): μέγεθος γὰρ μηδὲν ἔχοντος. Il Diels-Kranz (e analogamente il Capelle, *op. cit.*, p. 172) traduce: « Denn wird eine Grösse, die nichts ist, einer anderen hinzugefügt... » Per evitare in Zenone l'accezione di μέγεθος come grandezza concreta, attestata solo a partire da Aristotele, il Becker (cit. dai *Vors.*, I, 498) propone: μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος <τοῦ ὄντος>, προσγενομένου δέ (sc. τοῦ ὄντος).

[56] Cfr. Calogero, *op. cit.*, 93, secondo il quale il soggetto dell'è è l'essere indistinto nei suoi due aspetti di tutto e di parte, quale si presenta dal punto di vista della molteplicità.

[57] Accetto la lettura οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται del Diels-Kranz. All'interpretazione che ricostruisce quest'argomentazione sullo schema di quella della dicotomia, preferiamo, come risulta dalla traduzione, quella che ne vede il nucleo essenziale nell'aumento spaziale infinito al di là di ogni grandezza data.

[58] Nei frr. 2 e 3 di Zenone non è possibile ritrovare — dato lo stato della tradizione — la forma precisa dell'argomentazione. Simplicio ci dice che l'impostazione dell'antinomia era la seguente:

a) se i molti sono, saranno grandi fino all'infinito;

b) se i molti sono, saranno piccoli fino a non avere grandezza.

Dalle parole di Simplicio parrebbe che il membro *a* (fr. 3) venisse dedotto da un'ulteriore argomentazione che costituirebbe il fondamento della premessa:

A = ciò che non ha grandezza né spessore né massa non esiste neppure (= fr. 2, che ne riporta la dimostrazione).

Il primo membro avrebbe quindi questa struttura:

$$\begin{cases} A = \text{fr. 2 (in parte)} \\ \text{< quindi avranno grandezza >} \\ a = \text{fr. 3.} \end{cases}$$

Per il secondo membro, *b* (che dalle ultime parole del fr. 2, nel commento di Simplicio, sembrerebbe essere il primo corno dell'antinomia), le cose sono ancora più complicate in quanto, oltre ad avere solo la conclusione dell'argomentazione, l'accenno

di Simplicio al procedimento di dimostrazione è molto oscuro (« poiché ognuno dei molti è identico a se stesso e uno ») e la sua conclusione non coincide perfettamente con *b*.

I critici hanno risolto la questione con varie ricostruzioni ipotetiche. Tra i moderni, per citare i tentativi piú seri, il Calogero, opponendosi all'interpretazione tradizionale che vede in *b* un'argomentazione basata sulla dicotomia, cioè sulla divisione all'infinito delle singole unità, dà la seguente successione: *A* = fr. 2 (se l'essere non ha grandezza non è); *a'* = ne deriva di conseguenza il fr. 3 [I conseguenza] (se ha grandezza ciascun essere è infinitamente grande); *B* = fr. 2, in fine (l'essere dev'essere uguale a se stesso, cioè tale qual è; cfr. fr. 4); *b'* = ne deriva di conseguenza il fr. 3 [II conseguenza] (ogni essere sarà piccolo fino a non aver grandezza, perché la grandezza comporta un infinito accrescimento per la continua relazione a un « altro »): *op. cit.*, 98-106. Ammettendo che la struttura del fr. 4 sia quella tipica dell'« argomento » zenoniano, la successione proposta dal Calogero avrebbe lo svantaggio di urtare contro quello schema, in quanto p. es. la conseguenza di *B* viene dedotta dalla conseguenza di *A*. Anche l'Albertelli cerca di ricondurre i diversi elementi ad un'unica aporia: se esistono i molti è necessario a) che essi siano piccoli fino a non aver grandezza; infatti ciascuno dei molti deve essere identico a sé e uno, dato che la molteplicità è costituita d'unità; ma nulla è uno se ha grandezza (= se è continuo, divisibile), perché la parte è altra dal tutto; b) che essi siano grandi fino ad essere infiniti; infatti dato che ciò che non ha grandezza non è, se i molti sono è necessario che ciascuno di essi abbia grandezza: ma siccome questo si può dire di ciascuna delle parti e, all'infinito, delle parti delle parti, i molti devono essere grandi fino ad essere infiniti (*op. cit.*, 205). Neppure la ricostruzione dell'Albertelli è totalmente convincente, e per parte nostra preferiamo pensare a due aporie distinte, che Simplicio riassumerebbe in una unica argomentazione dato che esse trattano in chiave diversa lo stesso punto; ma non nascondiamo d'altra parte che anche la nostra è una soluzione di ripiego, poiché per ricostruirle dobbiamo servirci di elementi tratti dalle testimonianze citate in **A 21**, testimonianze, come abbiamo visto, estremamente confuse e non del tutto attendibili. L'argomentazione di Zenone sarebbe cosí suddivisa:

I
- A *Se i molti sono hanno grandezza.*
  Dimostrazione: fr. 2.
- B *Se i molti sono non hanno grandezza.*
  Dimostrazione: Il molteplice è costituito di piú

unità. Ma ogni singolo uno, se ha grandezza, si scompone in altre singole unità e così via. Quindi ogni singolo uno, e di conseguenza i molti, non possono aver grandezza (cfr. **A 21**).

[Simplicio unirebbe il corno B dell'antinomia e la conseguenza di II B fondendole in un unico membro; cfr. fr. 2 in fine].

II
- A *Se i molti sono, son grandi fino all'infinito.* Dimostrazione: fr. 3.
- B *Se i molti sono, sono piccoli fino a non aver grandezza affatto.* Dimostrazione: ogni singolo uno di cui si compone la molteplicità è identico a se stesso (cfr. SIMPL., fr. 2 in fine). Ma se è identico a se stesso non sarà altro da sé, cioè non avrà parti e non sarà quindi divisibile. Ma indivisibile è ciò che è tanto piccolo da non ammetter più divisione (cfr. **A 21**, *passim*).

[Per le parole finali del fr. 3 si dovranno anzi invertire i due corni di II].

Si potrebbe obiettare a questa ricostruzione che il membro B di II è molto simile a B di I e che essa in generale presuppone che Simplicio abbia rielaborato l'argomentazione presentandocene i punti a suo parere più importanti. Tuttavia si noti che il 2° corno dell'antinomia suona in Simplicio la prima volta: « Se gli esseri sono molti... sono tanto piccoli da non aver grandezza affatto » (fr. 2 inizio); la seconda: « avendo prima mostrato che niente ha grandezza... » (fr. 2 fine), il che ci sembra tradire due conclusioni diverse, che Simplicio non ha distinto nella sua trattazione (e addirittura anche l'essere « identico a se stesso » e « uno » potrebbero appartenere a due dimostrazioni diverse). Poi l'ipotesi di una doppia antinomia ci sembra spiegare l'ampiezza del fr. 2: secondo lo schema del fr. 4 infatti la dimostrazione parte da una premessa ritenuta evidente, mentre nella nostra argomentazione avremmo una dimostrazione della premessa grande quanto la dimostrazione della tesi dell'aporia. Il fr. 2 invece si intende benissimo come dimostrazione della tesi: « Se i molti sono hanno grandezza ».

[69] Cfr. CALOGERO, *op. cit.*, 105 sg.

[80] Cfr. n. 30 a **A 23**.

NOTE A MELISSO

[1] L'acmé di Melisso cadrebbe quindi all'epoca del suo navarcato (441/40). Se ne può desumere con una certa approssimazione che la sua vita andasse dal 490/80 circa, alla fine del secolo. Non vi sono quindi ragioni cronologiche per rifiutare la notizia dei suoi contatti con Eraclito (che non rientra evidentemente nello schema tradizionale dell'opposizione Eleati-Eraclito); tuttavia, anche accettandola, essa non arricchisce il quadro che noi abbiamo del filosofo. Come risulta dalle testimonianze seguenti abbiamo sulla biografia di Melisso notizie più concrete che sui suoi predecessori.

[2] ἀδύνατα: Bonitz. Mss.: ἄδικα L, δι' R.

[3] Letteralmente: «o una specie di mascheramento della mescolanza attraverso una disposizione alternata». Lo Apelt (*Melissos bei Ps. Arist.*, in «Jahrbb. f. klass. Phil.», 1886, p. 742 — che è lo studio più esauriente su questa sezione del *de M. X. G.*) pensa ad una fusione come quella della creta verniciata e poi cotta, in cui la superficie lucida dà l'impressione di una massa omogenea, ma che rivela la sua composizione a strati, una volta raschiata quella superficie.

[4] Il testo dei mss. è corrotto (λόγον δ' οὔταικειναιρει [δ' οὔτ' ἐκεῖν' αἱρεῖν: Bonitz; οὔτε εἷς αἱρεῖν: Calogero] τὰ αὐτὰ [ταῦτα: Diels] γίγνεσθαι), e non si può dire che le varie correzioni lo abbiano reso più chiaro.

[5] Qui si deve evidentemente tradurre secondo la correzione del Bonitz, ταύτης ἐκείνην (mss.: ταύτην ἐκείνης), accettata anche dal Diels. Non capisco come l'Albertelli, p. 225, possa salvare la lezione dei codici.

[6] La correzione dell'ALBERTELLI, p. 225 (ἔχειν invece di οὖσαν), non è necessaria.

[7] Evidente errore dell'Anonimo.

[8] Accettiamo il <καὶ γιγνόμενα> inserito da KOCHALSKY.

[9] Riferisco il λέγει a Melisso perché in quel che segue si parla dell'infinito ed è quindi escluso che si tratti ancora di Parmenide, la parte relativa al quale termina col § 16. Della stessa opinione è l'APELT, che però fa terminare la parte relativa a Parmenide a « avrà un limite », riferendo « essendo infinito » già a Melisso, e che risolve diversamente tutto il brano; cfr. *art. cit.*, 750 sgg.

[10] Il testo è corrotto ed alle altre preferiamo la correzione dello APELT (p. 758). Il senso è comunque chiaro: l'ipotesi dell'unità in un corpo omogeneo è impossibile per l'infinita divisibilità.

[11] Traduciamo secondo la lezione di SPENGEL, che benché non risolva tutte le difficoltà della frase (il testo è corrotto), offre il senso migliore: ὥστε οὔθ' ἅπαντα ἀΐδιον οὔτ' ἄπειρον ἀνάγκη εἶναι οὔτε ἓν οὔθ' ὅμοιον οὔτ' ἀκίνητον.

[12] Seguiamo APELT (e KERN): ἢ καὶ ἀποτριφθέντος <τοῦ> ἐπίπροσθεν.

[13] L'Anonimo è una buona fonte — come sostengono REINHARDT e APELT — specialmente nella parte espositiva: tuttavia anche la parte critica, che pure si perde in inutili complicazioni, segue passo per passo la dottrina di Melisso.

[14] Non vi può esser dubbio che la critica di Aristotele si appunti sull'ambivalenza del concetto di « principio » in Melisso, che è inteso insieme come limite temporale e come limite spaziale (si vedano anche gli accenni alla « grossolanità » del filosofo). L'ultimo passo aristotelico citato (« un principio secondo la cosa... ») vuol far presente che il ragionamento di Melisso non è valido nemmeno accettando il termine di principio solo in senso spaziale.

[15] Nelle vecchie edizioni di Melisso veniva considerata come frammento autentico di Melisso la *Parafrasi* di Simplicio (da noi tradotta in fondo ad ogni pagina che contiene i frr. autentici cui

il testo si riferisce). Gli studi del Pabst (*de Mel. frag.*, Bonn 1889) dimostrarono sicuramente che si trattava invece di una semplice parafrasi dei frr. melissiani riportati dallo stesso Simplicio, e tale punto di vista è ormai accettato dagli editori senza divergenze (cfr. oltre il Diels, l'ed. del Covotti, in « Stud. It. », VI, ora ristampata in app. ai *Presocr.*). L'unico punto in discussione è rimasto l'inizio della parafrasi di Simplicio, che il Burnet considera fr. autentico, essendo esplicitamente introdotto con le parole: ... ἄρχεται τοῦ συγγράμματος οὕτως. L'osservazione del Burnet ha un peso tale che abbiamo accolto tra i frr. melissiani la frase iniziale della parafrasi, malgrado essa possa suscitare qualche dubbio.

[18] ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. Si ricordi Parm., B 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. L'eleatismo va ora sviluppandosi su altre vie. In Parmenide l'assolutezza dell'essere era vista nell'atemporalità dell'« ora »: Melisso, tornando alla formula tradizionale dell'eternità, la traduce invece nell'eterna durata del tempo (e, vedremo, nell'infinitezza spaziale). I motivi della totalità e dell'immobilità sono rimasti, ma è facile vedere in che diversa funzione. Su questo passaggio in Melisso all'infinità spaziale e temporale, cfr. specialmente Calogero, *op. cit.*, 61 sgg.

[17] Nei due incisi [(ἤρξατο γὰρ ἂν ποτε $\overset{\text{γινόμενον}}{\text{γενόμενον}}$) e (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε $\overset{\text{γινόμενον}}{\text{γενόμενον}}$): γινόμενον (o γινόμενον ὄν) Simpl., 29, 24; 109, 22, 27; γενόμενον solo Simpl., 109, 29 = B 3] accettiamo, contro il Diels e il Covotti, il meglio attestato γινόμενον; e seguiamo di conseguenza il Burnet e il Calogero nella traduzione. La versione del Diels, come ha mostrato il Calogero, p. 64, 1, non darebbe altro che una ripetizione della frase che si tratta di motivare (γάρ!): « denn es müsste ja, wenn entstanden, einmal angefangen haben... denn es müsste ja, wenn entstanden, einmal geendet haben ».

[18] Preferiamo l'inserzione <καί> del Kranz a quella del Kochalsky: οὐκ ἔχον ἀρχὴν οὐδὲ τελευτὴν <πᾶν ἦν> che pe altro si appoggia sulla lezione di un codice, potrebbe richiamarsi al fr. 4 e dà un buon senso.

[19] Molte sono le interpretazioni di questo fr. melissiano e molti i rimproveri mossi al suo ragionamento. Osserveremo innanzi tutto che le accuse piú gravi vengon rivolte da coloro che

traducono il fr. melissiano nei termini rigorosi di un sillogismo: in quel caso è chiaro che o si nega a « principio » e « fine » il valore temporale o il valore spaziale oppure si deve riconoscere che l'argomentazione è sofistica, in quanto i due termini avrebbero ambiguamente prima un significato temporale e poi spaziale (Zeller). Ora, se è lecito tradurre in un sillogismo il ragionamento melissiano per un controllo, non è lecito però dimenticare che il fr. non ha forma rigidamente sillogistica e che quindi esso si fonda anche su certi elementi impliciti, trascurando i quali nel sillogismo, l'argomentazione resta incompleta. È evidente che nel ragionamento di Melisso principio e fine implicano in generale l'idea indifferenziata di limite, sia spaziale che temporale (cfr. **B 4**), com'è stato riconosciuto da molti, dal Kern al Calogero. Qualcosa che abbia un inizio nel tempo non è infinito, perché è impensabile per Melisso e per un greco della sua epoca un infinito che possa avere qualche limite. Un corpo spazialmente infinito, ma finito nel tempo è un assurdo finché la correlazione di spazio e tempo sia sentita come un parallelismo oggettivo, di enti. Non c'è quindi indebito passaggio dal temporale allo spaziale o viceversa, ma semplicemente l'attribuzione del termine *apeiron*, in tutta la sua ricchezza intuitiva (e se si vuole in tutta la sua vaghezza logica) a ciò che è riconosciuto senza limiti di principio e fine. Si pensi poi che per Melisso ammettere la « nascita » dell'essere implicava il riconoscimento del vuoto. Lo « spazio » occupato dall'essere infatti non poteva essere che « vuoto » quando esso fosse ancora non-essere. Cfr. **B 3**.

[20] τὸ « ποτὲ γενόμενον ». Cfr. n. 17 a **B 2**. Simplicio riporta qui il primo inciso di **B 2**, fraintendendolo. Cfr. Calogero, p. 64, 1.

[21] ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι. L'Albertelli vorrebbe espungere questo fr. (insieme ai frr. 4, 5, 9, 10, che figurano tutti nella pagina 109 di Simplicio), come rielaborazione personale del commentatore di elementi tratti dal fr. 2. Obiettiamo intanto un motivo generale in favore dell'autenticità di tutti questi frr.: nella pagina 109 del commento alla *Fisica* Simplicio interpreta da un punto di vista neoplatonizzante le dottrine di Melisso; ora si noti che c'è una differenza netta tra le parole che riporta come melissiane e i suoi commenti, e che in nessuno dei frammenti citati si possono ritrovare termini o concetti tardi, che tuttavia formano il connettivo di *tutto* il commento. Le ragioni particolari portate dall'Albertelli contro il frammento sono poi inconsistenti: il secondo καί non è affatto un

soprappiù, ma precisa l'argomentazione (cfr. B 2), e il τὸ μέγεθος che non figura nel fr. 2 rende qui esplicita la conseguenza accennata in quel frammento. Anche le ragioni portate contro il fr. 4 non valgono di più.

[32] Contro questo fr. l'obiezione dell'ALBERTELLI è più solida. Esso è infatti introdotto, diversamente dagli altri, colla formula ...συνελογίσατο ἐκ τοῦ « εἰ μὴ ἓν εἴη... » e l'ALBERTELLI pensa quindi che esso derivi direttamente dal fr. 6. Ma evidentemente se si accettano gli altri frr. di questa pagina si deve ammettere che Simplicio seguiva nel suo commento un *testo* di Melisso, e quindi la semplice rassomiglianza tra due passi non può farci dubitare dell'autenticità di uno di essi.

[33] È nel giusto il BURNET pensando che prima dell'immobilità dell'essere (*de M. X. G.*, c. I, § 5) Melisso parlasse dell'uguaglianza dell'essere: ma di tale argomentazione è rimasta solo l'esposizione dell'Anonimo.

[34] <οὔτε ἑτεροιοῖτο> οὔτε μετακοσμέοιτο. Accettiamo l'integrazione del REINHARDT (spostata però come vuole il CALOGERO, p. 70, 1, prima di μετακοσμέοιτο) stabilita col confronto del *de M. X. G.*, 974 a 18 sgg.: οὔτε μετακοσμούμενον θέσει οὐδὲ ἑτεροιούμενον [la stessa coppia, nota l'ALBERTELLI, 263, 1, ricorre anche alla p. 976 b 38]. Tale integrazione, oltre al fatto che il verbo è citato in seguito nell'analisi che Melisso fa delle varie negazioni (εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται), viene confermata da un'analisi stilistica del brano: con l'inserzione dell'<οὔτε ἑτερ.> viene a costituirsi un'altra coppia centrale, richiesta dalla struttura del periodo:

οὔτ' ἂν ἀπολοίατο	οὔτε μεῖζον γίνοιτο
οὔτε ἑτεροιοῖτο	οὔτε μετακοσμέοιτο
οὔτε ἀλγεῖ	οὔτε ἀνιᾶται

Inoltre l'obiezione sollevata dall'ALBERTELLI, 236, 1, che l'ἑτεροιοῖτο è inutile perché già espresso dall'οὔτ' ἂν ἀπολοίατο e dall'οὔτε μεῖζον γίνοιτο non tiene conto del fatto che il verbo, oltre ad avere una funzione per così dire strutturale, non è nemmeno una semplice ridondanza enfatica, ma serve a precisare la prima coppia rispetto al μετακοσμεῖν.

[35] Seguiamo nella traduzione la proposta dello HEIDEL: πῶς ἂν μετακοσμηθείη τι τῶν ἐόντων;

[26] εἰ μὲν γὰρ κενεόν ἦν. Il DIELS-KRANZ intende κενεόν come aggettivo e traduce: « poiché se fosse vuoto... » Abbiamo seguito invece CALOGERO (p. 74), intendendolo come un aggettivo sostantivato, qui come al § 10.

[27] Qui stranamente il DIELS-KRANZ intende i due attributi come aggettivi sostantivati.

[28] L'importanza di Melisso nella storia della filosofia greca è stata molto discussa, ed in genere su di lui continuano a pesare le gravi accuse aristoteliche. La questione verte sull'originalità del filosofo rispetto al suo grande predecessore, originalità che non può essere totalmente negata a Melisso, ma che non è tale da farlo spiccare in seno alla filosofia eleatica, tra la profondità di Parmenide e il sottile argomentare di Zenone. Leggendo questo frammento e il seguente, tuttavia, non ci sentiamo di escluderlo addirittura dai Presocratici come ha fatto il CAPELLE nella sua traduzione: Melisso dimostra in essi di aver dato una propria risposta, anche se nell'ambito dei concetti di una filosofia che era arrivata fino alla sua Samo, al problema filosofico, e una risposta seria e per niente superficiale. Con Melisso è andata perduta molta dell'intensità della metafisica parmenidea, ma anche il suo sistema ha una sua dignità e una propria fisionomia, e le sue argomentazioni non meritavano le accuse di Aristotele. Quanto al nostro frammento, nella parte centrale, non crediamo si possa seriamente negarne il carattere mistico e vi vediamo anzi lo sviluppo della religiosità degli Ionici (si pensi anche al probabile rapporto tra l'*apeiron* anassimandreo e la filosofia di Parmenide) entro la via dell'eleatismo. Certi motivi della « teologia » melissiana (cfr. specialmente i §§ 4-6) saranno poi presenti fin nella filosofia della tarda grecità.

[29] BURNET e CALOGERO. Secondo il DIELS-KRANZ invece l'ἕν è attributo dell'ἐόν.

[30] σημεῖα. Cfr. i σήματα di PARM., **B 8**, 2.

[31] Cfr. PARM., **B 8**, 39.

[32] ὁμουρέων, BERGK. Cfr. per la questione l'apparato critico in DIELS-KRANZ.

[33] εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα (tradotto dal DIELS-KRANZ: « es seien viele ewige (?) *Dinge* die *ihre bestimmten*

Gestalten und Festigkeit besässen... »). Non volendo accettare la correzione del Gomperz di ἀίδια in ἴδια = *propria*, non resta che invertire con Calogero ἀίδια e εἶδη.

[24] Sull'impossibilità di accettare il mondo dei sensi per la contraddizione in esso insita, che viene mostrata facendo giocare le diverse sensazioni l'una contra l'altra, cfr. A 14.

[25] Non si vede perché la negazione della corporeità dell'essere, dopo l'affermazione dell'infinità, abbia suscitato tante discussioni su questo frammento melissiano da farne persino sospettare l'autenticità (per la discussione cfr. Albertelli, p. 241, n. 3, che lo considera un'elaborazione simpliciana insieme agli altri della p. 109, e gli autori ivi citati). Naturalmente la negazione della corporeità e l'immaterialità non sono affatto sinonimi, per la ragione, già espressa molte volte, che « materia » e « spirito » sono concetti inesistenti all'epoca di Melisso. Tuttavia la negazione del corpo (con tutto ciò che comporta, e cioè parti, eterogeneità, ecc.) non è affatto in contrasto con l'infinità spaziale (cfr. Mondolfo, *L'inf.*, p. 286) e ci sembra essere sulla linea delle negazioni del fr. 7 e in connessione con la piú generale eliminazione di ogni limite dall'essere. Un σῶμα, checché si dica, ha sempre delle determinazioni, estranee all'uno infinito e eterno di Melisso.

CONCORDANZE
TRA L'ORDINE DEI FRAMMENTI DI SENOFANE NEL DIELS-KRANZ E L'ORDINE DELLA NOSTRA TRADUZIONE

Diels	
1-22	1-22
23	27
24	28
25	29
26	30
27	31
28	32
29	33
30	34
31	35
32	36
33	37
34	23
35	24
36	25
37	38
38	26
39-41	39-41.

CONCORDANZE
TRA L'ORDINE DEI FRAMMENTI DI ERACLITO NEL DIELS-KRANZ E L'ORDINE DELLA NOSTRA TRADUZIONE

D.	
1	1
2	5
3	39
4	98
5	87
6	40
7	63a
8	18
9	32
10	16
11	83
12	49
13	33
14	88
15	89
16	97
17	6
18	106
19	8
20	99
21	125
22	72
23	30
24	100
25	101
26	126
27	93
28	73
29	102
30	45
31	46
32	78
33	107
34	9
35	75
36	48
37	34
39	113
40	76
41	77
42	114
43	81
44	110
45	55
46	60
47	69
48	24
49	108
49a	50
50	19
51	20
52	119
53	14
54	21
55	63
56	79
57	115
58	27
59	25
60	26

61	35
62	95
63	94
64	84
65	23
66	96
67	22
67a	58
68	90
69	91
70	64
71	120
72	7
73	10
74	65
75	11
76	47
77	52
78	70
79	71
80	13
81	116
82	36
83	37
84a	123
84b	123
85	103
86	68
87	66
88	17
89	12
90	44
91	51
92	85
93	86
94	82
95	121
96	92
97	67
98	57
99	41
100	43
101	127
101a	61
102	38
103	28
104	109
105	117
106	118
107	62
108	74
110	104
111	31
112	2
113	3
114	4
115	56
116	3
117	53
118	54
119	105
120	41
121	111
122	124
123	80
124	122
125	15
125a	112
126	29
129	116a

32446

INDICE GENERALE

p. VII *Introduzione*

3 La filosofia ionica

5 Talete
25 Anassimandro
45 Anassimene
57 *Appendice.* La cosmologia ebdomadica

63 Pitagora e l'antico pitagorismo

65 Pitagora
99 Antichi pitagorici
100 Ippaso
106 Alcmeone
116 Epicarmo (dai frammenti)

119 Senofane

155 Eraclito

197 La filosofia eleatica

199 Parmenide
242 Zenone
272 Melisso

297 *Note*

435 *Tabelle di concordanza*

Reprints Einaudi

1 Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*.
2 Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza economica*.
3 Bobbio, *Politica e cultura*.
4 Von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*.
5 Dewey, *Logica, teoria dell'indagine* (due volumi).
6 Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*.
7 Lukács, *La distruzione della ragione* (due volumi).
8 Ottokar, *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*.
9 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*.
10 Bloch, *La società feudale*.
11 Spinoza, *Epistolario*.
12 Syme, *La rivoluzione romana*.
13 Adorno, *Minima moralia*.
14 Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*.
15 Hauser, *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna*.
16 Nigra, *Canti popolari del Piemonte* (due volumi).
17 Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*.
18 Rognoni, *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonia*.
19 Ripellino, *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento*.
20 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*.
21 Löwith, *Saggi su Heidegger*.
22 Argan, *Walter Gropius e la Bauhaus*.
23 Cantillon, *Saggio sulla natura del commercio in generale*.
24 Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*.
25 Strawson, *Introduzione alla teoria logica*.
26 Blanchot, *Lo spazio letterario*.
27 Brandi, *Struttura e architettura*.
28 Brecht, *Scritti sulla letteratura e sull'arte*.
29 *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo* IV. Saggi a cura di Arnaldo Momigliano.
30 Adorno, *Filosofia della musica moderna*.
31 Whitehead, *Il concetto della natura*.
32 *Dall'antifascismo alla Resistenza. Trent'anni di storia italiana (1915-1945)*. Lezioni con testimonianze presentate da Franco Antonicelli.
33 Preti, *Praxis ed empirismo*.
34 Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*.
35 Sanguineti, *Guido Gozzano. Indagini e letture*.
36 Mittner, *La letteratura tedesca del Novecento. Con tre saggi su Goethe*.
37 Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (due volumi).
38 Jung, *La simbolica dello spirito*.
39 Morelly, *Codice della Natura*.
40 Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia (1848-1892)*.
41 Galasso, *Mezzogiorno medievale e moderno*.
42 Luzzatto, *L'economia italiana dal 1861 al 1894*.
43 Donadoni, *Arte egizia*.
44 Mounier, *Che cos'è il personalismo?*
45 Lefebvre, *Il materialismo dialettico*.
46 Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*.
47 Huizinga, *Erasmo*.
48 Arnold, *Cultura e anarchia*.
49 Marx, *Scritti politici giovanili*.
50 Morandi, *La democrazia del socialismo*.
51 Morandi, *Democrazia diretta e riforme di struttura*.
52 Morandi, *La politica unitaria*.
53 Brandi, *Teoria generale della critica*.
54 Lecomte du Noüy, *L'avvenire dello spirito*.
55 Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*.
56 Serini, *Pascal*.
57 Prieberg, *Musica ex machina*.

58 Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane, seguito da testi inediti.*
59 Caudwell, *La fine di una cultura.*
60 Adorno, *Wagner, Mahler. Due studi.*
61 Balázs, *Il film. Evoluzione ed essenza di un'arte nuova.*
62 Bulferetti, *Socialismo risorgimentale.*
63 Dorfles, *Il divenire delle arti.*
64 Adorno, *Il fido maestro sostituto.*
65 Weinberg, *Introduzione al positivismo logico*
66 Levi, *Paura della libertà.*
67 Jahn, *Muntu. La civiltà africana moderna.*
68 Adorno, *Dialettica negativa.*
69 Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*
70 *I presocratici. Frammenti e testimonianze. I.*

SCHIO
32446